

١٢-١٣

العددان الثاني عشر والثالث عشر - السنة الثالثة - ربيع / صيف ٢٠٠٥





فصلية إيران والعرب

مركز پژوهشهاى علمى و مطالعات استراتژيک خاور ميانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية ـ الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

لبنان: ٤٥٠٠ل.ل. — سوريا: ١٥٠ ل.س. — الأردن: ٢ دنانير — العراق: ٧٥ ديناراً

إيران: ٦٠,٠٠٠ ريال — البحرين: ٢دنانير — السعودية: ١٠ ريال — عُمان: ٣ ريال

قطر: ٢٠ ريالاً — الكويت: ٢ دينار — تونس: ٣ دنانير — اليمن: ١٧٥ ريالاً

المغرب: ٢٢ درهماً — ليبيا: ٥ دنانير — مصر: ٦ جنيه — بريطانيا: ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد

- دول الشرق الأوسط وافريقيا: ٣٠ دولاراً
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولاراً
- اميركا ودول أخرى: ٥٠ دولاراً
- ترسل طلبات الإشتراك إلى مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط : مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص . ب ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت ـ لبنان

العنـــوان

مكتب بيروت

بئر حسن ـ شارع السفارات ـ بناية شاطئ العاج ـ هاتف: ٠١/٨٣٣٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨
ص . ب: ١١٣/٥٦٦٩ بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني : fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، خيابان شهيد نادرى ، شماره٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص . پ: ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني : merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكِك



العددان الثاني عشر والثالث عشر ـ السنة الثالثة ـ ربيع/صيف ٢٠٠٥

- ترحب «**فصلية إيران والعرب**» بدراسات الكتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية ـ العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدّمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضّل أن يُقدم النص مطبوعًا مع القرص الممغنط (الديسك).
- يُرجى من الكتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

فصلية
إيران والعرب

المراكز الاستشارية

مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)

جمعية الصداقة الإيرانية . العربية (إيران)

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)

مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)

مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)

مركز الدراسات الإستراتيجية (لبنان)



فصلية إيران والعرب

العددان الثاني عشر والثالث عشر - السنة الثالثة - ربيع/صيف ٢٠٠٥

المحتويات

رأي

دراسات

قراءات

فعاليات

وقائع

ملخصات بالفارسية

فهرس بالإنكليزية



آراء الكتاب تعبر عن وجهات نظرهم

رأي

عولمة التكنولوجيا في الدول النامية

منذ منتصف ثمانينات القرن الماضي، سعت بعض الدول النامية إلى احتلال مكانة في مجال التكنولوجيا على الصعيد الدولي؛ هذا القرار يدل على أن ساحة العولمة مفتوحة، وأن كل بلد يستطيع الدخول إليها والاستفادة منها بعد تهيئة وضعه الداخلي. وبما أن مكانة الدول تحدد عبر قوتها الاقتصادية، وبشكل خاص عبر قدرتها الإنتاجية والتقنية، سعت بعض دول العالم الثالث إلى النمو عبر اتصالها بالدول الصناعية وكبريات الشركات، ومن ثم إيجاد أسهم لها في السوق العالمية.

إن النقطة النظرية المهمة في هذا البحث هي أن التعاون والصلة تمثل قواعد وأسس النمو. طبعاً يجب عل الأطراف المشاركين أن يُدخلوا ثرواتهم البشرية وغير البشرية إلى عملية الإنتاج كي تتم عملية التعاون. إذ إن الدول والشركات، وحتى الأفراد، لا يستطيعون التطور من دون العمل الجماعي، وبالتالي لا يستطيعون فرض أنفسهم.

إن المصطلح المستخدم حالياً في متون (أسس) التكنولوجيا هو «التعاون التقني الاستراتيجي (STP)» والذي وجد بين الدول الصناعية والدول النامية. وعلى الدول النامية أن تفهم الأساليب بشكل صحيح، وأن تعرف البيئة الاقتصادية والتكنولوجية الدولية بشكل دقيق لكي يتسنى لها إيجاد مزايا نسبية لنفسها، لأن هذه المزايا النسبية هي التي تشجع الدول الصناعية والشركات الكبرى على التعاون مع دول العالم الثالث. إذ إن عدم وجود الفهم الصحيح للأوضاع الاقتصادية العالمية مقابل وجود تقارب في البنى الاقتصادية يجعل أي تعاون استراتيجي من هذا القبيل أمراً مستحيلاً.

خلال العقدين المنصرمين، كان التعاون على الصعيد التقني بين شركات الدول العظمى وشركات الدول النامية يمثل ٧ في المئة من جميع حالات التعاون العالمية، في حين أن هذا الرقم بدأ مع ١ في المئة حتى وصل إلى الرقم الحالي. بعبارة أخرى، إن ٩٠ في المئة من إنتاج التكنولوجيا

والتعاون توزع على ثلاث مناطق، هي اليابان وأوروبا الغربية وأميركا الشمالية، وبالتالي، فإن الدخول إلى هذا المثلث الإستراتيجي يستلزم القدرة على الإنتاج والتعاون التقني، وأيضاً امتلاك بنية اقتصادية لا تتعارض والبنى الاقتصادية للدول الصناعية ليس في مساحة التطبيق فحسب، وإنما في أصل البنية أيضاً.

إن أحد أسباب التعاون التقني بين الدول الصناعية أو بين تلك الدول وبين شركات العالم الثالث كان الانسجام الداخلي الملحوظ في متطلبات الناس والأسواق، الأمر الذي شجع الشركات على تحديد مقاييس ومعايير (ستاندارد) دولية عبر ذلك التعاون، وبالتالي يمكن الدول والشركات الراغبة في إنتاج التقنية، والتي أوجدت بنى مناسبة، الدخول بسهولة إلى هذه الساحة الدولية المفتوحة. طبعاً يجب الالتفات إلى أنه في العقدين الماضيين لم تستطع سوى دول جنوب شرق آسيا ودول أوروبا الشرقية أن تتفاعل مع هذا التعاون الاستراتيجي. أما باقي الدول فبقيت متخلفة عن الركب.

إن العامل الثاني المؤثر في هذا التعاون التقني هو العمر القصير للبضائع المنتجة، والذي كان بدوره محركاً لإنتاج البضائع الجديدة، وبالتالي لتحقيق الأرباح والأسهم في الأسواق. وقد وصلت الشركات إلى مستوى من المقدرة، بحيث باتت تفكر في الأسواق وتدرسها، ثم تبدع وتنتج، وبعد ذلك تعرض منتجاتها في الأسواق، وأخيراً تجني الأرباح. وشجعت السرعة الجديرة بالملاحظة لهذه العملية المتعاونين والشركات في النفاذ إلى الأسواق المختلفة. على أن النقطة المهمة هنا هي أن على الشركات أن تكو ن، من ناحية، سريعة في إنتاجها للتقنية لكي تحافظ على مستوى المنافسة، وعلى درجة عالية من المعرفة الدقيقة للبيئة الاقتصادية، من ناحية أخرى. إذاً، تعد السرعة عاملاً أساسياً في الوضع الجديد للعولمة. لكن في الظروف الراهنة، لا تستطيع جميع الدول والشركات أن تستفيد من فرص العولمة بشكل جيد لأن سرعة الفاعلية والفهم الدولي والبنى الجيدة وقدرة إنتاج التقنية أصبحت باختصار عوامل جوهرية وأساسية في التعاون والاستفادة.

على صعيد آخر، يوجد علاقة مباشرة بين الدول النامية القادرة على التعاون التقني وبين الاستثمار الأجنبي المباشر. فعندما تجد الدول والشركات الصناعية أية قابلية للاستثمار في أية دولة نامية، فإنها توجد ظروفاً للتعاون التقني معها.

إن ٧٠ في المئة من الاستثمارات الأجنبية المباشرة تنفذ في دول شرق آسيا وشرق أوروبا، وهذا أمر ترك آثاره في التعاون التقني في مجالات التكنولوجيا الطبيعية (Biotechnology) وفي تكنولوجيا المعلومات. ونظراً إلى وجود أسواق لهكذا منتجات في الدول النامية الأكثر تقدماً، فإن فرص وأسس التعاون التقني تتوافر من تلقاء نفسها.

عندما تكون المتطلبات والميول الاستهلاكية للشعوب في الدول النامية قريبة من المتطلبات والميول الاستهلاكية للشعوب في الدول الصناعية، تتوافر الفرص والظروف للتعاون التقني بين تلك الدول والشركات.

عموماً، إن الإنتاج الاقتصادي عبر الصناعات اليدوية والصناعات الثقيلة وصناعات التركيب والصناعات الإبداعية، يشكل محور الظروف المولدة للتعاون. وتستطيع الدول النامية أن يكون لديها القليل من الأبحاث الإبداعية من أجل الصناعات الإبداعية. وعندما تمكّنها سوقها المحلية من إيجاد فرص الاستثمار، تستطيع أن تشارك في التعاون التقني على الصعيد العالمي. كما أن بعض الدول النامية، مثل الصين وماليزيا، سعت لاكتساب التقنيات في المجالات الأربعة، وقد أرست استراتيجيات صناعية معقدة، خاصة في تسعينات القرن الماضي.

إن أية دولة نامية تستطيع أن توجد لنفسها القواعد المناسبة للعمل والتطور والاستثمار الأجنبي إذا ما أوجدت أسس التركيز على التكنولوجيا خلال المفاوضات الاقتصادية مع الدول الصناعية. على أن أفضل وأقصر الطرق في عملية النمو الاستراتيجي في المجالات الصناعية والتقنية للدول النامية هي التعاون التقني الاستراتيجي. لكن غالبية دول العالم الثالث لا تزال صناعاتها التقنية متمركزة على أمور بسيطة وبدائية، فيما تسعى حكومات هذه الدول جاهدة للحد من دخول اللاعبين الصناعيين الدوليين ساحة اقتصاد بلادهم، وتبقي على تقنياتها المحدودة وعلى شركاتها الداخلية الضعيفة.

إن النتيجة النهائية لهذا البحث هو أن على الدول النامية أن توجد طريقة تسهل التعامل مع المحيط الدولي حتى تتولد عملية التعلم والتعاون والعلاقات المتبادلة.

سيد حسين موسوى

دراسات

- التفاوت والتصنيف الاجتماعيان في إيران
- مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في القانون الإيراني
- العولمة والسيادة القومية لإيران
- الحداثة والتجديد في فكر الإمام الخميني
- الاستقرار السياسي في المجتمعات المتباينة
- نظرة في قصتي: حمزة البهلوان وحمزه نامه
- نيما يوشيج: رائد الشعر الفارسي الحديث

عبد العلي لحسائي زاده*

التفاوت والتصنيف الاجتماعيان في إيران

تهدف هذه المقالة إلى الخروج بإطار نظري لمسارد التفاوتات الاجتماعية في المجتمعات لتعبيد الطريق أمام تجديد الطبقات الاجتماعية المتعددة في إيران، ثم شرح توزع الطبقات الاجتماعية في إيران ونتائجه الداخلية على ضوء المسارد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وتتضمن الطبقات الاجتماعية الحالية في إيران الرأسماليين والعمال والطبقة الوسطى والمنتجين المستقلين والتابعين وملاكي الأراضي الزراعية والمزارعين المستأجرين. على أننا نواجه اليوم ظاهرة جديدة في البنية الطبقية في المجتمع الإيراني، تعرف باسم الحالة المتعددة الطبقة الناتجة من تجمع لطبقات متنوعة. وبسبب وجود الحالة المتعددة الطبقة، فإن التحديد الدقيق لقاعدة طبقات صرفة للناس أمر صعب.

تحظى التفاوتات والتطبق الاجتماعي بأهمية خاصة. على أن أحد الأسباب الرئيسية لذلك هو النظام المعقد لتقسيم العمل في المجتمعات الحديثة. فمع مرور الزمن، تنبثق فئات اجتماعية جديدة في المجتمعات الحديثة. وهكذا، تصبح العلاقات بين الفئات أكثر تنوعاً، وبالطبع، أكثر تعقيداً. ويفكر علماء الاجتماع دائماً ـ لهذا الغرض ـ بشرح العوامل التي تتسبب بنشوء فئات وطبقات اجتماعية.

في الواقع، بسبب احتضان المجتمعات الحديثة لعوامل عدة تتسبب بالفصل بين الناس بشكل فئات اجتماعية متنوعة، فإن دراسة عوامل كهذه ونتائجها بالغة الأهمية لعلماء الاجتماع. وفي الدول المتقدمة، وبسبب أهمية التفاوتات والتطبق الاجتماعي، فقد حلل علماء اجتماع مشهورون المسألة من وجهات نظر متنوعة. ويعتمد تالكون بارسونز مقاربة متحفظة حول الأهمية العملية للتفاوتات والتطبقات الاجتماعية. أما انطوني غيدنز، فقد أظهر من زاوية راديكالية كيف تؤدي الصراعات في المجتمعات الحديثة إلى المزيد من الانقسام بين الطبقات

* أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة شيراز ـ إيران.

الاجتماعية[١]. واستخدم آخرون، كرالف داهريندروف، رؤية دمجية لإثبات أن [illegible] في حين أن التطبق والتصنيف محتومان في المجتمعات الحديثة، فإن انقسام الطبقات يمكن [illegible] على نحو ما[٢]. وبما أن البنى الاجتماعية للدول الهامشية متعلقة مباشرة بتلك في الدول المتقدمة المركزية، فقد أثرت هذه العلاقة في تشكل التفاوتات الاجتماعية ونشوء فئات اجتماعية متعددة لاحقاً. وقد اكتسبت دراسة التطبق والتفاوتات الاجتماعية في الدول الهامشية بالمقارنة مع الدول المتقدمة المركزية، المزيد من الأهمية. وفي هذا السياق، أعدت دراسات شاملة من جانب جون تايلور[٣]، وسمير أمين[٤] وجايمس بتراس[٥]؛ هذه الدراسات حاولت رسم صورة للصلة بين البنى الاجتماعية في الدول الهامشية ومثيلاتها في الدول المتقدمة قبل تقديم بنية اجتماعية دمجية للطبقات الاجتماعية الهامشية في إيران. وبسبب الاعتبارات السياسية، فلطالما درس علماء الاجتماع الفئات والطبقات الاجتماعية في الماضي[٦] واعتنوا بشكل أقل بالوضع الحالي للطبقات الاجتماعية. وحتى ولو تعلقت بعض الدراسات بالزمن الحاضر، فهي لم تركز إلا على جزء من المجتمع (على سبيل المثال المجتمع الريفي)[٧] أو طبقة اجتماعية معينة (مثلاً الطبقة الوسطى الجديدة)[٨]. ولهذا السبب، فإن الدراسة الحالية تتمحور حول إيران. إذ إن ثمة اعتقاداً شائعاً أننا فشلنا، بسبب غياب تعريف شامل للطبقات الاجتماعية، في الخروج بتصور عملي وعلمي للجماعات الاجتماعية في البلاد. وتهدف هذه المقالة إلى تقديم إطار نظري لسارد التفاوت الاجتماعي في الدول الهامشية لتعبيد الطريق أمام تعريف الفئات والطبقات الاجتماعية المتنوعة في إيران. ثم سيتم استخدام السارد لتصوير تنوع الطبقات في المجتمع الإيراني المعاصر لتأمين الأداة لعمليات مسح طبقات مستقبلية في البلاد. وستتضمن هذه الصورة إحداثيات فئات وطبقات متعددة في البنية الاجتماعية الإيرانية.

إطار نظري

من وجهة نظر علم الاجتماع، يتمايز بنو البشر في كل المجتمعات على أساس أدوارهم الاجتماعية ووظائفهم المهنية. وكلما ازداد تطور المجتمع لجهة المعرفة التقنية، ازداد فيه تقسيم العمل المحصل. من جهة ثانية، كلما ازداد تقسيم العمل، ازداد التمايز الاجتماعي. ويمثل التمايز الاجتماعي خطوة باتجاه ترسيخ التفاوتات في التطبق الاجتماعي. وقد مهد التمايز الاجتماعي الطريق أمام التفاوتات والتطبق الاجتماعي.

إن التفاوت الاجتماعي حالة لا يكون فيها لدى البشر فرص متساوية لبلوغ المصادر القيمة والخدمات والمراكز الاجتماعية. ويحصل تفاوت من هذا القبيل عندما يصنف البشر، ومن ثم يقوموا بعضهم بعضاً. إلا أن النقطة الأهم هي أن التفاوت الاجتماعي [illegible] نتاج [illegible] اكز

اجتماعية مختلفة في البنية الاجتماعية. وفي معظم الحالات، فإن التفاوت الاجتماعي هو نتيجة للتمايز الاجتماعي العائد لسببين. فمن ناحية، التفاوت هو نتيجة القدرة البشرية على تفسير الظواهر والأحداث، ويُتوج في تقدير المرء لهذه الظواهر على أنها جيدة أو سيئة أو مفضلة. وهكذا، يمكن تصنيف الميزات والمراكز الفردية بين مراكز متفوقة ومتدنية بطريقة ظالمة. وفي هذا السياق، فأن يكون المرء غير متساو مع الآخرين، فهذا يعني أنه يمتلك «مفخرة». ومن ناحية أخرى، فإن التمايز الاجتماعي قد يضع بعض الأفراد في مركز كهذا لجهة الأدوار والمكانة، ما يزيد من قدرتهم على بلوغ السلع والخدمات. وعليه، فإن التفاوت الاجتماعي يعني الحصول على التسهيلات مصدر الاهتمام. وهنا، لا تمثل «المفخرة» مسألة. إذ إن مجرد الامتلاك سيضع ذلك الشخص في مرتبة أعلى.

على سبيل المثال يحظى أولئك الذين ينظمون مهمات الآخرين في المجتمعات التي ينتشر فيها نظام تقسيم العمل على نطاق واسع، يحظون بنفوذ أكبر. وسيتم استخدام نفوذ كهذا للحصول على المزيد من المكافآت، إضافة إلى فائض من السلع والخدمات؛ هذه هي نتيجة المعادلة غير المتوازنة المنتشرة في مجتمعات عدة. وعندما يسيطر شخص أو مجموعة من الأشخاص على ما يحتاجه آخرون، فباستطاعتهم أن يطلبوا المزيد من السلع والخدمات مقابل السلع والخدمات التي يقدمونها. ومن وجهة نظر علم الاجتماع، فإن النقطة الرئيسية لتحديد الطبقات الاجتماعية هي «من يحصل على ماذا ولماذا؟ حتى نفسر بعض المسارد الموضوعية للاختلافات الطبقية في المجتمعات الهامشية، علينا أن نهتم بثلاثة مسارد متعلقة بالملكية والنفوذ والسمعة. بعبارة أخرى، يجب أن نأخذ في الحسبان ثلاثة عوامل، هي الاستخدام والنفوذ البيروقراطي وملكية رأس المال. وعلينا أن نرى كيف تم ادراج الفرص الحية للبشر في هذه التركيبات. وبعد دمج مراتب الأشخاص في هذه التركيبات، سيصبح تطبق المجتمعات الهامشية واضحاً. وبحسب بنية الاستخدام، تم تصنيف الأشخاص على أساس مهاراتهم، وهم يحاولون الحصول على المزيد من المكافآت (الدخل مثلاً). وعليه، فإن استغلال البنى المهنية يعني التأكيد على البنى الطبقية الموضوعية. وتتضح العلاقة بين الطبقة الاجتماعية والنفوذ البيروقراطي ضمن إطار من النفوذ المنظم.

في ظل نظام بيروقراطي، يجب تحديد درجة النفوذ على أساس أنه في نظام التصنيف، يتمتع بعض الأشخاص في المستويات العليا والدنيا بمراكز خاصة؛ هذا تصميم تنظيمي داخلي. ولكن عندما نريد أن ندرس النفوذ التنظيمي الداخلي، يجب علينا أن نرى أي منظمة تسيطر على أي منظمة أخرى. أخيراً، يقدم المركز لجهة بنية الملكية أفضل تمايز بين مالكي الأدوات ووسائط الإنتاج وأولئك الذين يقدمون قدرتهم على العمل فحسب. وفي ما يتعلق ببنية الملكية، يعمل بعض الأشخاص لصالح آخرين يمتلكون أدوات العمل التي يسيطرون من

خلالها على قوة عمل آخرين.

ثمة مجموعة أخرى تمتلك أدوات العمل وتعمل بأدواتها الخاصة. إن مخرج العوامل الثلاثة، المهنة والنفوذ والملكية، سيمهد الطريق لتفسير التفاوت الاجتماعي وتشكل الطبقات الاجتماعية. ولكن علينا أن نلاحظ أن البنية الاجتماعية المعدة للدول الهامشية تتطلب عناية بمعايير أخرى؛ هذا التعقيد هو نتيجة لتجاور الأنظمة ما قبل الرأسمالية وتلك الرأسمالية في مركب واحد. لهذا السبب، ليست الملكية محصورة بامتلاك أدوات الإنتاج، ولكن هناك أنواع أخرى من الملكية تضع بعض الناس في المراتب العليا في المجتمع. كما ان النفوذ لا يعني فقط النفوذ في المنظمة البيروقراطية. إذ ثمة مصادر نفوذ أخرى تقع خارج النظام البيروقراطي وتندرج كلية ضمن إطار العلاقات التقليدية. أخيراً، يجب أن نذكر أن الصيت الاجتماعي في الدول الهامشية لا ترتبط حصراً بالمركز المهني. فهناك أشخاص في مجتمع ما يتمتعون بصيت اجتماعي رفيع من دون أن تكون لهم علاقة بالتصنيف الاجتماعي.

من الضروري تقديم تعريف موضوعي للطبقة الاجتماعية. ثم علينا تجنب تعريف أحادي البعد للتفاوت. فالعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة بالغة التعقيد، حتى أن معياراً واحداً للتفاوت لم يعد قادراً على تفسير الاختلافات الطبقية والتطبق، سواء كان المركز المهني والنفوذ البيروقراطي أو علاقات الملكية. وعلى ضوء هذا التعقيد كيف نستطيع تعريف الطبقة الاجتماعية؟ عموماً، نظراً إلى المسارد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، أي المظاهر المختلفة للملكية والنفوذ والصيت، فإن الطبقة الاجتماعية هي مجموعة من الأشخاص يتقاسمون مصالح موضوعية في نظام تطبق اجتماعي. وعندما نتحدث عن الطبقات الاجتماعية، لا يمكننا تصنيفها بحسب الأساس المهني تارة، ثم بحسب النفوذ الإداري، ومجدداً على أساس علاقات الملكية بشكل فردي، ولكن علينا أن نأخذ ثلاثي المعايير الموضوعية، أي الملكية والنفوذ والصيت، ثم نحدد طبقاتها الاجتماعية ونتائجها الداخلية.

ليس ثمة حاجة لتقديم تسلسل هرمي للطبقات الاجتماعية. فرغم أن بعض الطبقات هي متفوقة أو متدنية بعضها تجاه بعض، فإن ما يجب تنفيذه هو تبيان الفوارق بين الطبقات البشرية في ما يتعلق بالمسارد الموضوعية. ولكي نعرف كل الطبقات الاجتماعية في إيران، سنحاول أولاً تعريف وضع كل منها لجهة المسارد والأبعاد المتنوعة.

الفئات والطبقات المتنوعة في إيران

بسبب العلاقات الوثيقة بين المؤسسات التقليدية والحديثة في مجموعة معقدة، ثمة علاقات خاصة في إيران تحدد من سيحصل على ماذا ولماذا أو أي الأفراد أو المجموعات ستتمتع بمراكز خاصة وبتأثير أكبر؟ أخيراً، سيتمتع بعض الناس باحترام أكثر من الآخرين. وفي

التصنيف الاجتماعي الحالي للمجتمع الإيراني، هناك فوارق ضمن كل طبقة. وهنا، نتأمل أولاً في كل مجموعة اجتماعية، ثم نناقش تقسيماتها الفرعية، وفي غضون ذلك سنحاول عرض العلاقة بين كل طبقة والطبقات الاجتماعية الأخرى.

الطبقة الرأسمالية

الرأسماليون هم أولئك الذين يمتلكون وسائل الإنتاج، ودورهم الوحيد في المجتمع هو جني الأرباح، وهم يجنون أرباحاً متزايدة من خلال استخدام القوى العاملة أو تطوير أنشطة رؤوس أموالهم. وهم يزيدون رؤوس أموالهم من خلال الأرباح المتراكمة. ويؤدي تراكم الأرباح إلى زيادة النفوذ والسيطرة والصيت لدى الرأسماليين[9]. تشكلت هذه الطبقة في إيران - كما في الدول الهامشية الأخرى - بسبب تطور العلاقات الرأسمالية وسيطرة هذه العلاقات في البلاد، وهي قد تحولت الآن إلى طبقة اجتماعية رئيسية (اقتصادياً على الأقل). وبسبب تبعية رأس المال المحلي لرأس المال الأجنبي، فإن هذه الطبقة تابعة منذ نشوئها. ومع مرور الزمن، ازداد ارتباط هذه الطبقة بالنظام الرأسمالي الدولي، وكذلك تبعيتها. وتجري اليوم كل الاتصالات الرأسمالية ضمن إطار سوق رأسمالية عالمية. وفي الواقع، يمثل الرأسماليون الإيرانيون جزءاً من الطبقة الرأسمالية العالمية. ولهذا السبب، فإن أي تغيير في أداء النظام الرأسمالي العالمي سيؤثر في الرأسماليين في إيران. والرأسماليون الموجودون في إيران هم مالكو وسائل الإنتاج (المصانع والآليات والأدوات والمواد الأولية والأرض) والبضائع أو رؤوس الأموال النقدية.

عموماً، يمكن تقسيم الرأسماليين الإيرانيين إلى خمس فئات موسعة، هي الرأسماليون الصناعيون والرأسماليون الزراعيون والرأسماليون التجاريون ورأسماليو الخدمات ورأسماليو النقد.

الرأسماليون الصناعيون: يمتلكون الصناعات الثقيلة والخفيفة. وبسبب استخدامهم للآليات المصنّعة في دول أجنبية، فهم تابعون تماماً لجهة الخبرات التقنية، ويتقاسم معظمهم رأس المال مع شركاء أجانب، ما أدى إلى نوع آخر من التبعية بالنسبة إليهم.

الرأسماليون الزراعيون: يقومون بأنشطة متنوعة في إيران. على أن الأنماط الشائعة منهم هم المزارعون الرأسماليون، ومالكو الشركات الزراعية، إضافة إلى المجمعات الزراعية الصناعية. وهم يستخدمون قوى عاملة بنسب مختلفة. فعلى سبيل المثال، إن عدد العمال الذين يستخدمهم المزارعون الرأسماليون أقل من عدد أولئك الذين تستخدمهم المجمعات الزراعية الصناعية، وهذا يتوقف على مسارد عدة، من بينها المكننة.

الرأسماليون التجاريون: يوجد في إيران رجال ونساء أعمال رئيسيون و ثانويون، ويتمحور عملهم في استيراد وتصدير السلع المحلية والأجنبية. [illegible] هؤلاء [illegible] أقدم الرأسماليين في إيران، ورغم تأثرهم الكبير في السوق العالمية للسلع، فإنهم يحدثون تموجات في الأسواق المحلية أيضاً، وربحهم هو نتاج لرؤوس أموالهم. وعلى خلاف الرأسماليين الآخرين، لا يعتمد ربحهم على القوى البشرية. وينهمك الرأسماليون التجاريون في توزيع البضائع في الأسواق الإيرانية التقليدية والحديثة كوسطاء، وفي معظم الحالات يضطلعون بدور السماسرة. وهم يسيطرون في الواقع على السوق من خلال استخدام رؤوس الأموال غير المنتجة، ولديهم تأثير كبير في اقتصاد البلاد. ولسوء الحظ، ليس هناك لأسباب عدة، أرقام دقيقة حول المداخيل الحقيقية لهؤلاء الأشخاص، الأمر الذي يجعل تحليل أدائهم وأوضاعهم صعباً للغاية.

رأسماليو الخدمات: يمتلك هؤلاء مؤسسات الخدمات واسعة الانتشار نتيجة اتساع نطاق التمدن (urbanization) والتصنيع (industrialization). وهم نشطون في ميادين عدة، كتركيب وتصليح وصيانة الوحدات الصناعية والخدمية. وأهمية الخدمات التي يقدمها هؤلاء الرأسماليون في ازدياد مضطرد، فيما تتنامى حاجة المجتمع إلى خدماتهم.

رأسماليو النقد: في إيران، ينشط رأسماليو النقد بطريقتين مهيمنتين: المصارف والمال. وقد أصبحت أنشطة اقتصادية أخرى اليوم مستحيلة عملياً في غياب هذه المجموعة من الرأسماليين. كما صارت شبكة الصفقات بالغة التعقيد لدرجة أن أي نشاط لا يمكن القيام به بشكل مستقل عن المصارف، ناهيك عن أن الأنشطة غير الاقتصادية تعتمد بقوة على المصارف والخبراء الماليين. ويرتبط دور هذه المجموعة في الاتصالات الأجنبية بشكل وثيق بالشبكات النقدية العالمية.

إذا قسمنا رأسماليي ما قبل الثورة إلى تقليديين وحديثين، فإن المجموعة التقليدية أدت دوراً مؤثراً في ثورة عام ١٩٧٨ بسبب العلاقة التي كانت قائمة بين البازار ورجال الدين، وخصوصاً قائد الثورة. بيد أن الدور الذي قام به الرأسماليون الحديثون في هذا المجال لم يكن ذا أهمية، وهم شكلوا قوة محايدة. أما في الوقت الراهن، فيقوم الرأسماليون بدور كبير في الاقتصاد المحلي ويؤثرون في التيارات السياسية بشكل مباشر وغير مباشر. وللأسف، فإن أعضاء هذه الطبقة الاجتماعية لم يُحددوا بوضوح في احصاء رسمي. على أن الاحصاءات الوحيدة المتوافرة حول هذه المجموعة صنفتهم كمستخدمين، وحددت عددهم الإجمالي بـ٥٢٨٠٠٠ في أنحاء البلاد، من بينهم ٥١١٠٠٠ رجل و ١٦٠٠٠ امرأة. في غضون ذلك يعيش ١٦٠٠٠ رب عمل من الرجال في المدن، فيما يعيش ١٣٥٠٠٠ رب عمل من الرجال في القرى. كما أن ٩٠٠٠ ربة عمل تعشن في المدن، فيما تقيم ٧٠٠٠ ربة عمل في القرى.

ويستثمر هؤلاء الأشخاص في الأنشطة الزراعية والحرجية والصيد (١٢٣٠٠٠ شخص)، وصيد الأ[illegible]ك (١٠٠٠ شخص)، والتنقيب (١٠٠٠ شخص)، والصناعة (١٢٢٠٠٠ شخص)، والكهرباء والغاز والمياه (٢٠٠٠ شخص)، والبناء (٨٣٠٠٠ شخص)، والبيع بالجملة والمفرق (١٢٦٠٠٠ شخص)، والفنادق والمطاعم (٨٠٠٠ شخص)، والنقل والتخزين والاتصالات (٢٠٠٠٠ شخص)، والسمسرة النقدية (١٠٠٠ شخص)، والعقارات والإيجارات والأعمال (٩٠٠٠ شخص) والتعليم (٣،٠٠٠ شخص)، والصحة والإغاثة الاجتماعية (٥٠٠٠ شخص)، وخدمات عامة واجتماعية وشخصية أخرى (٨٠٠٠ شخص)، وعائلات عادية لديها خدم (٢٠٠٠ شخص)، وأخيراً أنشطة غير محددة (١١٠٠٠ شخص) «مركز إيران للإحصاءات، ١٩٩٧: ١٩٩٩-٢٠٠٨». حددت الأرقام المذكورة عدد أرباب العمل الإيرانيين بـ ٣،٦ في المئة من الأشخاص الذين يعملون وتفوق أعمارهم عشر سنوات (الأشخاص المستخدمون الذين تفوق أعمالهم عشرة أعوام في إيران يبلغ عددهم ١٤٥٧٢٠٠٠). ولا يبدو أن هذه الأرقام صحيحة بسبب الحالة الإغاثية في إيران والعلاقات الرأسمالية الموسعة في الأنشطة الاقتصادية في البلاد.

الطبقة العاملة

مع انتشار الرأسمالية تدريجاً في إيران، اكتسب العمال المزيد من الأهمية كفئة اجتماعية. واضطر أعضاء هذه الطبقة الاجتماعية إلى مراقبة النماذج الاجتماعية العالمية لأنهم كانوا يعملون في ظل نظام اقتصادي كان جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد العالمي. من ناحية أخرى، كان على أرباب العمل الالتزام بحقوق العمال الاجتماعية. وبسبب التزامات الاقتصاد العالمي، فإن أعضاء الطبقة العاملة في إيران هم حالياً جزء من الطبقة العاملة العالمية. وتتألف الطبقة العاملة ممن يتقاضون رواتب ولا يملكون أدوات الإنتاج، بل يبيعون قوتهم العاملة. وفي الواقع، فإن العمال هم منتجون مباشرون. إلا أن جزءاً كبيراً من فائض إنتاجهم يستغل من جانب الرأسماليين، ويُمنح جزء صغير فقط من ذلك الفائض للعمال على شكل أجور. وللتمييز بين من ليسوا عمالاً، ولكنهم لا يمتلكون أدوات إنتاج أيضاً، نركز على أن العمال هم أشخاص ينخرطون عادة في جهد مادي وجسدي.

يمكن تصنيف الطبقة العاملة بطرق ثلاث: تصنيف يركز أكثر على مستوى المهارة، وبذلك يصنف العمال إلى «عمال بسطاء» و«عمال شبه مهرة» و«عمال مهرة». ويركز التصنيف الثاني على الأنشطة الاقتصادية التي يقوم بها العمال، وبهذا يقسمهم إلى عمال صناعيين وعمال زراعيين وعمال خدمات. أما التصنيف الثالث، فيهتم أكثر بمكان العمل. وعليه، يقسم العمال إلى عمال مؤهلين(indigenized) وعمال غير مؤهلين (non-indigenized). وعموماً فإن العمال

المهرة يبلون بلاء أفضل بكثير من العمال غير المهرة.

من ناحية أخرى يتمتع العمال الصناعيون بظروف أفضل مقارنة بالعمال الزراعيين وعمال الخدمات. كما أن العمال المؤهلين يتمتعون بامتيازات أكثر من امتيازات القوى العاملة غير المؤهلة. وتشغل الطبقة العاملة مراكز استخدام دنيا في إيران. وثمة تصنيف مهني في المؤسسات الاقتصادية بين العمال. ومن وجهة نظر القوى الإدارية، تشغل هذه المجموعة المراكز الأدنى، وهم يتلقون أوامرهم من مستويات عدة أعلى منهم رتبة، ولكنهم لا يقدرون أن يصدروا أوامر لأي مستوى. وإجمالاً ليس للعمال موقع مهم في هرمية الملكية. إلا أن نحو ١٢ مليون سهم من أسهم المصانع تم التنازل عنها للعمال خلال الأعوام الأخيرة[١٠]. وقد أظهرت معظم الدراسات الاجتماعية حول الثورة الإيرانية أن العمال قاموا بدور بارز في انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨. وتعد اضرابات العمال وإغلاق خطوط الإنتاج دليلاً على هذا الأمر. وفي الوقت الحاضر، تمكن العمال من التأثير في قانون العمل لمصلحتهم من خلال تأثيرهم الاجتماعي، رغم أن الطريق أمامهم لا يزال طويلاً قبل أن يلحقوا بركب نظرائهم في دول أخرى. ولم يصبح العمال الإيرانيون مسيسين بعد كنظرائهم في الدول الغربية. وبحسب عمليات المسح الرسمية التي أجرتها وزارة العمل والشؤون الاجتماعية حول موازنة أسر عمال مكونة من خمسة أفراد في عام ١٩٩٣، فإن الأرقام الناتجة في ما يتعلق بمتوسط دخل ومصاريف الأسر ومقارنته بسلة النفقات الأدنى في البلاد (٤١٦,٥٠٣ ريالات) تشير إلى فارق كبير بالريالات. وهكذا، فرغم التوازن النسبي بين متوسط الدخل (٢٨٣,١٤٥ ريالاً) ومصاريف الأسرة (٣٠٩,٥٥٠ ريالاً)، والذي تقف نسبته لكل البلاد عند ٩١ في المئة، فإن نسبة النفقة الأدنى لسلة المعيشة هي ٦٨ في المئة فقط. بعبارة أخرى، لا يشكل متوسط المداخيل الحقيقية للأسر المكونة من خمسة أفراد في إيران سوى ٦٨ في المئة من سلة النفقات، ما يعني عجزاً بنسبة ٢٣ في المئة في مدخول العائلات مقارنة بسلة النفقات الأدنى. ويؤثر هذا الوضع، الذي يشير إلى قاعدة دائمة مرتكزة على علاقات غير منطقية بين موازنة الأسرة وسلة النفقات الأدنى، يؤثر إلى حد بعيد في معيشة أسر العمال[١١].

بيد أن الإحصاءات الرسمية كثيراً ما أغفلت أرقام العمل. فعلى سبيل المثال عندما يتعلق الأمر بالتصنيف المرتبط بالقوى العاملة المستخدمة ممن تزيد أعمارهم على عشرة أعوام بحسب الإقامة في المدن أو الريف، فإن المدخل الوحيد المذكور بالنسبة للطبقة العاملة هو «أولئك الذين يتقاضون أجوراً ورواتب». وهذا المدخل لا يحدد الرقم الإجمالي للعمال، ولكنه، وبسبب طبيعة التصنيف، يشمل كل الأشخاص الذين يتقاضون رواتب من غير العمال (الموظفين الرسميين) أيضاً. هكذا، بمقدور المرء أن يزعم أنه لم تخرج حتى الآن أرقام رسمية حول إجمالي عدد العمال في إيران على أساس تعريف شامل للطبقة العاملة. وفي هذا السياق،

يجب تقديم إحصاءات تفاضلية ترتكز على تصنيفات متنوعة. ولدى تقديم الأرقام التفاضلية على أساس التصنيف الثلاثي أعلاه، يجب الأخذ في الحسبان فئة محددة من العمال الأطفال الذين ينخرطون بشكل غير رسمي في أنشطة اقتصادية متنوعة، إضافة إلى العمال غير مدفوعي الأجر. ويجب أن يوضح بدقة كم عدد الأشخاص الذين يتقاضون رواتب في البلاد (٧٥٨٥٠٠٠) هم عمال[١٢].

حدد مركز إيران للإحصاء عدد العمال، بحسب تصنيفهم، إلى ثلاثة قطاعات اقتصادية رئيسية: ٤٢٥٨٠٠٠ عامل يتقاضون رواتب في القطاع العام، و٥٧٠٠٠ عامل في القطاع التعاوني (مركز إيران للإحصاء ١٩٩٧). على أنه في حالة واحدة، مرتكزة على إحصاء رسمي للقوى العاملة، حدد مركز إيران للإحصاء عدد العمال البسطاء بشكل منفصل بـ١٩٣١٠٠٠، و١٨٤٧٠٠٠ من الرجال و٨٤٠٠٠ من النساء. ويعيش نحو ٩٩٠٠٠٠ من العمال، من بينهم ٣٢٠٠٠ من النسوة العاملات، في المدن، فيما يقيم ٨٤٣٠٠٠ من العمال الرجال و٤٩٠٠٠ من العاملات النساء في المناطق الريفية[١٣].

الطبقة الوسطى

بعد تقدم الصناعة، وكذلك النظام الإداري والرأسمالي في إيران، تشكلت طبقة جديدة هي في طور التوسع السريع. وهي طبقة متوسطة بين الطبقتين العاملة والرأسمالية، لأنه مع ازدياد تعقيد الصناعة، فإن الرأسماليين لا يستطيعون إعلام العمال حول المسائل التقنية من دون وسيط. هكذا، ظهر المهندسون كفئة اجتماعية. من ناحية أخرى، ثمة حاجة متنامية للمدراء القادرين على السيطرة على العلاقة الاجتماعية والاقتصادية المعقدة بين رب العمل والعمال في القطاع الصناعي. وبالنسبة للنظام الإداري، سيحتاج المجتمعات الحديثة جهازاً بيروقراطياً بمقدوره القيام بالتنسيق الضروري بين الاحتياجات المتزايدة بشكل مستمر للناس. وعليه، تم تشكيل نظام إداري ذي تسلسل هرمي قاس للمدراء والموظفين الحكوميين للعناية بالشوون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. أما في ما يتعلق بالنظام الرأسمالي، فإن توسع وحدات توزيع السلع والخدمات في العالم الرأسمالي زاد الحاجة المحتومة للمدراء والباعة عموماً في المخازن الصغيرة والمتوسطة. وفي الواقع، فإن الباعة هم مستخدمون في السوق في نظام رأسمالي.

عادة، يعرض أفراد الطبقة الوسطى قوتهم العاملة، وهم لا ينتجون فائضاً اقتصادياً وليسوا مشترين لقوة العمل. وفي هذه الطبقة، يمكن ملاحظة أربع طبقات فرعية مهمة، هي أهل الفكر والمهنيون والمدراء والموظفون الحكوميون. ويتولى معظم أعضاء هذه الطبقة مراكز مهنية متوسطة ورفيعة المستوى في القطاعين الخاص والحكومي على حد سواء، وذلك بسبب

مستوى المهارة المطلوب لوظائفهم التي تشمل وظائف رفيعة ومتدنية. أما لناحية النفوذ في نظام إداري، فيحتل هؤلاء رتبة وسيطة، وحتى رتبة رفيعة. أخيراً، لناحية الملكية، فإن ملكية أدوات الإنتاج الأساسية معدوم في أوساط بعض الطبقات (الموظفون الحكوميون)، وهي متوسطة في أوساط أهل الفكر والمهنيين، ومرتفعة نسبياً في أوساط المدراء. ويشكل المفكرون الإيرانيون طبقة اجتماعية واسعة الانتشار، ويكونون ساحة متراصة واسعة لجهة التعليم، وهم يقومون بمهمات عدة، ويعمل العديد منهم لحسابهم الخاص، وبعضهم عملاء للقطاعين الخاص والحكومي، ويمكن تقسيمهم إلى تقليديين وحديثين، وعلى نحو آخر، يمكن تقسيمهم بين مؤيدين ومناوئين للثقافة الغربية وإصلاحيين. ويشكل العديد من المثقفين الإيرانيين (من أي من المجموعات) جزءاً من الحكومة وجزءاً من النظام الإداري للدولة. على أن المهمة الأساسية للمثقفين الإيرانيين هي تنمية الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي في المجتمع. وبقيامهم بهذا، استخدموا خطابات وكتابات وأنشطة متنوعة قبل الثورة لتنوير عقول الناس حول التيارات الاجتماعية الموجودة. هكذا، فإن أهل الفكر قاموا بدور مهم في الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨ كما يتضح من العدد الكبير من المثقفين الذين سجنوا قبل الثورة. وفي الوقت الحاضر، يقوم المثقفون بدور الناقد في المجتمع. وللأسف، فإن هذه الطبقة الاجتماعية المهمة تم تجاهلها في إيران إحصائياً، وليس ثمة إحصاءات دقيقة حولها.

يمثل المهنيون المجموعة الثانية في الطبقة الوسطى، وهم يتشكلون من الأشخاص الذين يحملون شهادة ثانوية أو شهادات أعلى. ويصنف كل الذين يحملون شهادات دكتوراه وماجستير، إضافة إلى المهندسين والمحامين وأشخاص آخرين كثيرين، بأنهم مهنيون، ويحتاجهم المجتمع بسبب اختصاصاتهم. ومع ازدياد تعقيد البنية الاقتصادية والاجتماعية في إيران، يزداد بروز استخدام المعرفة التقنية العالية ودور المهنيين. وهم يقومون بأعمال متخصصة كلياً في إيران.

يحاول المهنيون، من وجهة نظر اجتماعية وسياسية، التأثير في الهيئات التشريعية (مجلس الشورى الإسلامي والمجالس البلدية والاتحادات والجمعيات...) ضمن إطار النظام الموجود، ويقولون بدورهم في إصلاح المجتمع من خلال الوسائل الرسمية. ويتمتع المهنيون عادة بصدقية اجتماعية عالية، رغم أن دخلهم ليس مرتفعاً. وليس هناك إحصاءات قياسية حول المهنيين. فعلى سبيل المثال، حدد مركز إيران للإحصاء عدد المستخدمين العاملين في مهن علمية وتقنية عام ١٩٩٦ بـ ١٢٦٣٣٨ شخصاً (٣٨,٦٧ في المئة)[١٤]. على أن الرقم عام جداً ولا يظهر نسبة الاختصاصات الفرعية. وهناك حاجة إلى أرقام دقيقة حول المجموعات المهنية. مثلاً، ثم تقديم تصنيف يظهر المهنيين في المراكز التعليمية العليا، وتوزيعهم إضافة إلى الطاقم التعليمي للعام الأكاديمي ١٩٩٤-١٩٩٥ وتم تصنيفهم كأستاذ Professor، وأستاذ مساعد associate professor وأستاذ معين Assistant professor ومعلم instructor ومربي educator

(أنظر الجدول ١)(١٥). ويمكن استنباط أرقام كهذه من المجتمع كله، ويمكن وضعها بين يدي الجمهور كي تتم الإفادة القصوى من قدرات هذه الطبقة الاجتماعية.

الجدول ١ ـ

توزع الطاقم التعليمي في مراكز التعليم العليا خلال العام الأكاديمي ١٩٩٤ـ١٩٩٥

	التوصيف					الإجمالي
	أستاذ	أستاذ مساعد	أستاذ معين	معلم	مربي	
الكمية	٨٩٥	١٦٩٥	٨١٩٤	١١٤٢٠	٢٢٥٠	٢٤٢٤٥
	٣,٦	٦,٧	٣٦,٥	٤٧	٦,٢	١٠٠

المصدر: معهد التعليم العالي للأبحاث والتخطيط (١٩٩٦: ٤١٥)

إن الفئة الثالثة في الطبقة الوسطى في إيران هي «المدراء». ويمكن تقسيم المدراء في إيران إلى أربع مجموعات فرعية: مدراء اقتصاديون ومدراء سياسيون ومدراء ثقافيون واجتماعيون، إضافة إلى المدراء العسكريين أو الضباط رفيعي الرتب.

يتمتع المدراء في إيران، بمنزلة اجتماعية رفيعة وبنفوذ واسع في منظماتهم. وفي بعض المجموعات (كبار الضباط والجنرالات) تكون السلطة التنظيمية في ذروتها. ومن وجهة نظر اقتصادية يتلقى المدراء رواتب مرتفعة. ويمتلك بعض المدراء في القطاعين السياسي والاقتصادي، إضافة إلى رواتبهم المرتفعة، أسهماً في الوحدات الاقتصادية التي يعملون فيها، وبهذا، يفوق تأثيرهم تأثير مدراء آخرين. وقد أعلن مركز إيران للإحصاء أن عدد المدراء الإيرانيين هو ٣٢٤٦٤٣، وذلك في إحصاء عام ١٩٩٦[١٦]. ويستثني الإحصاء كبار الضباط والجنرالات. ويبدو أن عدد المدراء في القطاعات الأربعة أعلى. وثمة حاجة إلى إحصاء رسمي أكثر دقة. وقد كان الأداء السياسي والاجتماعي للمدراء حيال الثورة الإسلامية حيادياً نوعاً ما أو حتى سلبياً، لأن همهم الأساسي خلال انتصار الثورة، كان الحفاظ على الوضع القائم، كما أنهم اعتبروا الثورة خطراً على المجتمع. لكن عقب انتصار الثورة، تغير المدراء في كثير من المنظمات. وفي الوقت الحاضر، يعتبر معظم المدراء في القطاع الحكومي أن تنفيذ المذكرات السيارة المبتذلة وتعزيز المفاهيم الدينية في مكاتبهم الخاصة هما مهمتهم الأولى، فيما يحاول المدراء في القطاع الخاص أساساً زيادة إنتاجية وحداتهم، والبقاء بعيدين عن المسائل السياسية قدر الإمكان. ويحاول مدراء القطاع الخاص حالياً أن يرفعوا أنفسهم إلى مستوى نظرائهم في العالم من خلال زيادة معرفتهم في الشؤون الإدارية. ومن وجهة نظر نوعية، يمثل الموظفون الحكوميون المجموعة الأهم في الطبقة الوسطى. وبسبب النظام الإداري الضخم في إيران، والذي هو نتاج العلاقات الصناعية والرأسمالية الموسعة، فإن هذه المجموعة

تتنامى باستمرار، وينخرط أعضاؤها في القطاعين الخاص والحكومي على حد سواء. كما أن القطاعات الصناعية والتجارية والمالية تعتمد عليهم إلى حد بعيد، وتراوح مستوياتهم العلمية بين الشهادة المتوسطة والشهادة الثانوية. وهم يتمتعون بمركز وسيط في التسلسل الهرمي الإداري. وهم يحتلون مرتبة وسطية لناحية الرواتب، ولكن معظمهم يتلقى رواتب أدنى من رواتب العمال المهرة. كما أن هرميتهم الإدارية قوية، فيما منزلتهم الاجتماعية متوسطة. بيد أنهم يسيطرون تقريباً على أدوات الإنتاج. وهم يفتقدون إجمالاً منزلة مالية ملائمة، رغم أنهم المدراء الأساسيون للنظام الاجتماعي، وسيكون النظام من دونهم غير فاعل. على أن الأداء السياسي والاجتماعي للموظفين الحكوميين خلال مسار الثورة والظروف الاجتماعية الحالية لم يكن محافظاً أو راديكالياً. فمن ناحية، وبسبب رواتبهم المتوسطة والمتدنية، فإنهم يطالبون بإجراء تغيير في الظروف الاقتصادية الحالية. ومن ناحية أخرى، وبسبب التبعيات الثقافية والاجتماعية، فإنهم يؤيدون الثقافة الحالية للمجتمع.

من الناحية السياسية، ينخرط بعضهم في الجدل السياسي، فيما تظل مجموعة أخرى بعيدة. وبحسب إحصاء ١٩٩٦ الرسمي، تم تصنيف الموظفين الحكوميين على النحو الآتي: موظفون إداريون ومكتبيون (٦١٤٠٣٧ شخصاً)، موظفو مكاتب وباعة وعاملون في الأسواق (١٤٠٣٧ شخصاً)، والمجموع هو ٢٠٩٤٣٧٠. بعبارة أخرى، يشكلون ١٤,٣٧ في المئة من المستخدمين البالغة أعمارهم عشرة أعوام أو أكثر[١٧]. طبعاً، يستثني هذا الرقم الضباط العسكريين. وكما ذكر آنفاً، فإن الطبقة الوسطى كبيرة جداً، وهي تشمل طبقات عدة. وعليه فهي مهمة نوعاً وكماً على حد سواء. بيد أن بعض المجموعات التابعة للطبقة الوسطى تتقاضى مداخيل غير مناسبة. وبفعل المستوى التعليمي والمعلومات والصيت، فضلاً عن المنزلة الاجتماعية لأفراد هذه الطبقة الاجتماعية، بات هؤلاء يتحملون الضغوط المالية بطريقة أو بأخرى، ويدعون أنهم يعيشون حياة يمكن تحملها. ويجب أن نذكر أن المجتمع لا يمنح معظم أفراد الطبقة الوسطى المكافأة التي يستحقونها.

المنتجون المستقلون

المنتجون المستقلون في إيران هم الأشخاص الذين يمتلكون أدوات الإنتاج أو الخدمات الخاصة بهم، وهم يعملون لحسابهم، ولا يستخدمون عادة قوة العمل التي تعرضها طبقات أخرى. وحتى عندما يستخدمون قوة عمل أشخاص آخرين، فعلى نطاق محدود للغاية. وينخرط المنتجون المستقلون في إنتاج السلع أو المنتجات أو الخدمات، ويقع مقر أنشطتهم في المدن والقرى، وحتى في أوساط البدو. وتعد هذه الطبقة الاجتماعية طبقة انتقالية. وهي تتشكل من خمس طبقات رئيسية: الحرفيون ومقدمو الخدمات وموظفو المبيعات والمزارعون

ومربو المواشي الجوالون. ويتمتع المنتجون المستقلون بسمعة اجتماعية متوسطة. وبما أنهم ليسوا جزءاً من النظام الإداري، فهم يفتقدون النفوذ الإداري، ولكن، بسبب البنية السياسية في البلاد، فإنهم يتمتعون بوزن سياسي مهم نسبياً. أما العمال المهنيون، فهم أولئك المنتجون المدينيون والريفيون أو البدو الذين ينخرطون في إنتاج بضائع متنوعة ويتبادلون بضائعهم عادة في أسواق العاصمة. وهم ينتجون بحسب طلبات السوق، ويتأثرون تالياً كثيراً بتقلبات السوق. ويستخدم بعضهم بضعة عمال في ورشهم، وهم يحتكرون تقريباً إنتاج بعض السلع. وعليه، فإن السوق يعتمد عليهم. وهم من ناحية أخرى غير قادرين على منافسة الإنتاج المكثف لبعض البضائع من جانب الرأسماليين، وعليهم أن يتعايشوا مع بعض الضغوط في هذا الإطار.

يقدم مقدمو الخدمات بشكل مستقل أنواعاً مختلفة من الخدمات في المجتمعات المدينية والريفية والبدوية. وبسبب انتشار استهلاك بضائع صناعية مصنعة عدة، ثمة حاجة متنامية للخدمات التي تقدمها هذه المجموعة. ويقدم مقدمو الخدمات المدينية مداخيل مرتفعة بسبب أهمية خدماتهم. وعلى خلاف ذلك، فإن مقدمي الخدمات الريفيين والبدو هم من ذوي الدخل المتدني. وبمقدور المرء تقريباً أن يزعم أن كل أعضاء المجتمع يتماسون مع أعضاء هذه الطبقة الاجتماعية بطريقة أو أخرى. وعليه، فهي تتمتع بقيمة عملية عالية.

يعرض الباعة في إيران على المجتمع سلعاً صنعتها وحدات اقتصادية متنوعة. وهناك نوعان من الباعة: حديثون وتقليديون. وتقدم المجموعة الأولى البضائع التي صنعتها مصانع حديثة ووحدات صناعية، فيما تعرض المجموعة الثانية البضائع والمنتجات التي صنعتها وحدات اقتصادية تقليدية، ويمكن بوضوح تقسيمهم إلى ثلاث فئات: متدنية الدخل ومتوسطة الدخل ومرتفعة الدخل، ويستخدم بعضهم عاملاً أو أكثر، إلا أن هذا لا يجعلهم رأسماليين. والباعة هم عموماً موزعو البضائع والمنتجات في المجتمع، وعلى هذا الأساس، فإنهم يد للنظام الرأسمالي. وبسبب الاتساع العريض لأنشطة الباعة واعتماد المجتمع على خدماتهم، فبمقدورهم أن يكونوا مؤثرين في مسار التطورات السياسية. ولهذا الغرض، يحاول رجال الدولة دائماً تجنب استثارة الباعة.

يمتلك المزارعون أرضهم وأدواتهم الزراعية. وهم ينتجون منتجات زراعية مستغلين قوتهم وقوة أسرهم العاملة. وهم لا يستغلون أحداً ولا يُستغلون. وفي ظل ظروف خاصة، وخصوصاً خلال موسم الحصاد، يستخدمون عمالاً يتقاضون أجوراً لفترة محدودة.

ثمة ثلاث مجموعات من المزارعين المستقلين في إيران. ويرتكز هذا التقسيم على حجم الأرض، وبالتالي على الدخل، وهم مزارعون ثانويون ومزارعون متوسطون ومزارعون

رئيسيون.

غالباً، ينتج المزارعون الثانويون لاستخدامهم الخاص. إلا أن المزارعين المتوسطين ينتجون لاستخدامهم الشخصي وللسوق على حد سواء. أما المزارعون الرئيسيون أو الأثرياء فينتجون أساساً لتزويد السوق. وطبقة المزارعين هي من بين أهم مجموعات المنتجين المستقلين، وهي الطبقة الأهم في التطبق الاجتماعي في إيران لأنها تتحمل مسؤولية إنتاج المواد الغذائية للمجتمع. ويبدو أنه بسبب الضغط الممارس عليها في ما يتعلق بالتعامل في السوق، يجب على الحكومة القيام بشيء ما لأجلهم لتوجيه تيار الإنتاج والمبيعات لمصلحة المزارعين والمستهلكين على حد سواء من خلال كبح تدخلات السماسرة.

إن مربي المواشي الجوالين هم منتجون مستقلون يمتلكون عدداً من الأبقار أو الخراف أو الجمال أو الماعز. ويمكّنهم عدد حيواناتهم من الاعتناء بقطعانهم بأنفسهم أو بواسطة أفراد عائلاتهم. وينتج أعضاء هذه المجموعة للاستهلاك الشخصي ولتزويد السوق، ودخلهم ملائم نسبياً لأنهم المزودون الرئيسيون للحوم في البلاد. إلا أنهم ليسوا بؤرة اهتمام السلطات الحكومية، وقد جعلتهم صعوبات حياة البداوة غليظين، وهم من بين أقدر الناس على التكيف مع الظروف الطبيعية والاقتصادية. وعموماً، فإنهم مجموعات من المنتجين المستقلين، وهم محافظون في ما يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية، لأنهم ضد التغيير الراديكالي في البنى الاقتصادية، لأن تغييراً من هذا القبيل لن يكون في صالحهم. وعلى هذا الأساس، فإنهم يسعون للحفاظ على الوضع القائم ويريدون أن يتم تنظيم التيارات الاجتماعية ضمن اطار النظام الاقتصادي والسياسي الموجود بطريقة لا تتسبب بمشاكل كبرى لحياتهم الروتينية. على أن الإحصاء الرسمي الوحيد الخاص بالمنتجين المستقلين هو ذاك الصادر عام ١٩٩٦ تحت عنوان العاملين المستقلين، والذي يقدر عددهم ب ٥١٩٨٩٩١ (٣٦ في المئة من العاملين ممن بلغوا عشرة أعوام أو أكثر). على أن ما هو ضروري في هذا الإطار هو تحديد المجموعات الاجتماعية التي تشكل هذه الطبقة الاجتماعية. وقد أشار مركز إيران للاحصاء إلى مراكز توزعهم لناحية المراكز المدينية والريفية على النحو الآتي: ٢٤٠٩٠٠٠ رجل و١٢٦٠٠٠ امرأة في المناطق المدينية، و٢٤٤٠٨٠٠٠ رجل و ٢١٩٠٠٠ امرأة في المناطق الريفية[١٨].

يعود سبب التأكيد على احصاءاتهم التفاضلية إلى أن مجموعات متنوعة في هذه الطبقة تتمتع بأداءات مختلفة وتعمل في أماكن متعددة. وعلى هذا الأساس، فإن معلومات منفصلة عن كمية كل مجموعة يمكن أن تكون مفيدة للمخططين الاجتماعيين.

الطبقة التابعة

تتشكل الطبقة التابعة في إيران ممن لا عمل لديهم، ممن يتم الاهتمام بهم من قبل أشخاص

آخرين أو مؤسسات. وهم يتألفون من طبقات متنوعة. فبعضهم لم يُستخدم في حياته قط، فيما تم استخدام إخرين سابقاً، ولكنهم عاطلون الآن عن العمل. وهم يشكلون الطبقة الأدنى في المجتمع. وعموماً، يمكن تقسيمهم إلى ثلاث مجموعات فرعية: المهمشون والخدم المنزليون، والتابعون ضمن الأسرة.

المهمشون هم عادة عاطلون عن العمل ويكسبون قوتهم من خلال السرقة والابتزاز. وفي الوقت الحاضر، هناك كثير من المتسولين في مجتمعنا، إلا أن عدد المبتزين قد انخفض بعد الثورة الإسلامية، وتعيش هذه الطبقة حياة طفيلية. وينخرط معظم أعضائها في أنشطة غير قانونية. وهم يهددون المجتمع ويمثلون مشكلة اجتماعية كبرى في إيران. على أن العديد من الأشخاص المنتمين إلى هذه الطبقة الاجتماعية هم عاطلون عن العمل بشكل دائم، وبعضهم قد عمل لفترة معينة فحسب. أما الخدم المنزليون فهم أولئك الذين يعملون في منازل أشخاص ويقومون بأعمال (الطبخ ومجالسة الأطفال وتنظيف المنزل والتسوق وخدمة الضيوف...) ويتلقون الطعام والثياب والسكن مقابل خدماتهم. وبما أنهم لا يتقاضون أجوراً، فإن نمط حياتهم هو نمط حياة العبيد. وقد يكون أخطر أشكال الاستغلال في إيران، هو جعل عبيد كهؤلاء يعملون. طبعاً، إن الاستعباد غير موجود في إيران، لكن وجود أشخاص كهؤلاء في أسر ثرية هو أمر مؤسف. ولسوء الحظ، فإن أشخاصاً كهؤلاء لا يلحظون من جانب الرأي العام، ولهذا السبب يتواصل استغلالهم.

المجموعة الأخيرة في هذه الطبقة الاجتماعية هم التابعون ضمن الأسرة. وهؤلاء يشملون أقرب الأنسباء (الآباء والأمهات والأخوة والأخوات) أو أنسباء آخرين (العمات والخالات والعموم والأخوال) الذين يعيشون مع أقاربهم، وتعتمد معيشتهم على ما يجنيه رب العائلة. وهم في معظم الحالات، عاطلون عن العمل أو عاجزون. وربما يكون بعضهم قد استخدم سابقاً، إلا أنهم لا يتلقون أي تقاعد. وتجعل الوشائج الأسرية القوية في إيران الناس يهتمون بأقارب كهؤلاء. وللأسف، ليس ثمة أرقام دقيقة حول أقارب كهؤلاء.

علينا أن ندرك أن هذه الطبقة الاجتماعية - إضافة إلى مجموعاتها الفرعية الثلاث - موجودة في المجتمع الإيراني الحالي، وهي تؤثر في كل من الأسر والمجتمع بطرق مختلفة. وعليه، فإن إجراء احصاء رسمي لعددهم شرط لازم لتغيير أوضاعهم. طبعاً، إن إجراء إحصاء رسمي لأشخاص كهؤلاء يواجه عدداً من العقبات، إلا أنه غير مستحيل من وجهة نظر علم الاجتماع. وسواء أراد المجتمع تحسين أوضاع أشخاص كهؤلاء أو إخراجهم من الظروف الحالية وإعادتهم إلى الحياة الطبيعية، يجب أولاً معرفة عددهم، وعلى أساس هذه المعرفة يمكن تغيير وضعهم من الناحية النوعية.

مالكو الأراضي الزراعية

بسبب التعايش بين نظامي ما قبل الرأسمالية وما بعدها في إيران، ثمة أنواع مختلفة من مالكي الأراضي الزراعية. في الواقع، يمتلك مالك الأرض العديد من الأراضي الزراعية ويمنحها بشكل شراكة أو إيجار. ويعيش مالكو الأراضي الزراعية في إيران أساساً في المدن، إلا أنهم يبقون على حضور اجتماعي واقتصادي في القرى. ولناحية حجم الأرض، ينقسم مالكو الأراضي الزراعية إلى ثلاث مجموعات فرعية: مالكو أراض صغار ومالكو أراض متوسطون ومالكو أراض رئيسيون.

مالكو الأراضي الصغار كثيرون في إيران، ويعيش معظمهم في المدن. وهم يؤجرون أرضهم التي تكفي فقط لإعالة أسرة واحدة، إما لقرويين بإيجار متدن للغاية أو يتنازلون عنهم بشكل شراكة. وفي كثير من الحالات، يمنح هؤلاء أرضهم لأقاربهم المقيمين في القرى مجاناً، للإبقاء على الروابط الأسرية، أو يتركونها من دون أن تزرع.

مالكو الأراضي المتوسطون هم الذين يمتلكون ما بين ٦/ ١ و٦/ ٢ (أي ٣ / ١) من الأراضي الريفية (جزء أو جزآن من الأجزاء الستة كلها). وهم بقايا مالكي الأراضي الكبار الذين كانوا يعيشون قبل الإصلاح الزراعي في إيران عام ١٩٦٢. وهم يعيشون بشكل رئيسي في المدن، وممتلكاتهم تتقلص بسبب عمليات التوريث المتعاقبة. وبما أن لديهم مصادر دخل أخرى غير الزراعة، فهم يعتبرون أراضيهم بشكل أساسي كمسألة سمعة اجتماعية.

مالكو الأراضي الكبار هم أولئك الأشخاص الذين يمتلكون أكثر من نصف أراضي قرية ما. وقد رفضت ملكيتهم للأراضي الزراعية في بداية الثورة الإسلامية. لكن مع مرور الزمن، وبعد أن أقر مجلس الشورى الإسلامي عدداً من مشاريع القوانين، تم تثبيت وضعهم شرط أن يتمكنوا من إثبات ملكيتهم للأراضي قانونياً. ويعيش معظم هؤلاء في المدن عادة. إلا أن عددهم والأراضي التي يمتلكونها في المناطق الريفية لا يستهان بها، وللأسف، ليس هناك أرقام دقيقة حول هذه الطبقة الاجتماعية، ذلك أنهم يعيشون في المدن، وعندما يجرى إحصاء رسمي، فهم لا يتحدثون عن امتلاكهم أراض في المناطق الريفية. من ناحية أخرى، هم غائبون أيضاً في إحصاء سكان الريف. وبما أنهم يعيشون في المدن، فهم مستخدمون في مراكز عمل مدينية ويعتبرون مواطنين مدينيين في إحصاء السكان. وعلينا أن نلاحظ أن سكان مدن كهؤلاء هم، في الواقع، جزء من الهرمية الطبقية الريفية، ويجب أن يجري إحصاؤهم بطرق خاصة، لأنهم فاعلون جداً في تغيير اتجاه التطورات الاجتماعية في القرى.

لم يضطلع مالكو الأراضي الزراعية في إيران بدور في انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨، وليس هذا فحسب، بل إنهم أبدوا قلقاً حيالها. ولهذا السبب غادر معظمهم البلاد. أما

المتبقون من مالكي الأراضي الزراعية الكبار، فهم محافظون للغاية ويحاولون أن يعيشوا حياة هادئة ضمن إطار الوضع القائم وليس لهم عادة دور في التطورات السياسية.

المزارعون المستأجرون

ربطاً بمالكي الأراضي الزراعية، ثمة طبقة أخرى في إيران لا يمتلك أعضاؤها أراض زراعية، ولكنهم يعطون المالك مقابل استخدام الأرض نصيباً إما سلعاً أو نقداً أو إيجاراً. وتتوقف حصة المالك على الاستخدام الشائع في كل مكان، وتختلف من منطقة لأخرى. ولهذا الغرض، فإن المزارعين المستأجرين يقفون في منتصف الطريق بين المزارعين المستقلين والعمال الزراعيين.

يتموضع المزارعون المستأجرون في سلسلة واسعة لناحية الحصة الزراعية في إيران، والتي تراوح بين ٥ / ١ و ٥ / ٤ من اجمالي المحصول، وتعتمد على عوامل يحددها مالك الأرض ونفوذه. على أن العلاقة اليوم بين مالك الأرض والمستأجر هي اقتصادية. فعادة يعمل المتسأجرون في الأرض فردياً. ويسمى استخدام الأرض بالنسبة إليهم «الامتياز الزراعي». وعموماً توقع المستأجرون الإيرانيون أن يتحول امتيازهم إلى ملكية الأراضي الزراعية بعد الثورة. وبسبب وجود مالكي الأراضي المقيمين في المدن ومسألة الوقف، فإن عدد المزارعين المستأجرين في إيران كبير. وتعتمد فترة تأجير الأرض على نوع العلاقة التأجيرية. فعلى سبيل المثال، إن فترة إيجار الأرض في حالات عدة هي سنة واحدة، بينما تصل في حالات أخرى (كما في الوقف) إلى ٩٩ عاماً. ولهذا السبب، فإن دوافع الزراعة والعناية بالأرض ليست نفسها لدى جميع المزارعين المستأجرين، لأن مساحة الأرض المستأجرة ليست متساوية. وعليه، فإن مداخيلهم ليست متطابقة، ولا يشكلون تالياً طبقة متجانسة.

صحيح أن عدد المزارعين المستأجرين في إيران كبير، ولكن ليس هناك إحصاء دقيق لهم. وثمة حاجة إلى احصاءات دقيقة حول هذه الطبقة الاجتماعية، لأنهم يعملون في أراضي أشخاص آخرين لا يعيشون في القرى ويتمتعون بمصادر دخل مدينية. وإذا ما كنا سنساعد هؤلاء المنتجين المباشرين، والذين ينبغي أن يمتلكوا في النهاية قطعة أرض، فعلينا أولاً أن نحدد عددهم وتوزعهم في المناطق الريفية في إيران. وعلينا بعدها أن نرى من من مالكي الأرض يعتاشون من أرضهم الزراعية أو من خلال تأجيرها. وأخيراً، تنبغي مصادرة أراضي المالكين الذين لديهم مصادر دخل غير زراعية وتقسيمها بين المزارعين المستأجرين. وفي الواقع، فإن الاحصاءات الرسمية الدقيقة لهذه الطبقة ستظهر كم من الأراضي الزراعية في إيران لا تزال تدار بأساليب تقليدية. ويعتقد المحللون الاجتماعيون في إيران أن الثورة الإسلامية كانت أساساً ثورة مدينية، وأن القرويين قاموا بدور متدني الأهمية فيها مقارنة مع

سكان المدن.

عندما تأكد المزارعون المستأجرون في القرى، من انتصار الثورة الإسلامية، بدأوا بمصادرة الأراضي الزراعية بسبب التحريض من جماعات سياسية فاعلة في الثورة. وفي الوقت الحاضر، يوجد مزارعون مستأجرون مستعدون لامتلاك أراض يعملون فيها. ولكن بما أن القانون يعترف بالملكية على الأراضي، فلا يبدو أن أحلام المزارعين المستأجرين ستحقق على المدى القصير.

الحالة المتعددة الطبقة

نواجه اليوم ظاهرة خاصة في البنية الطبقية في إيران، تسمى الحالة متعددة الطبقة. وهي تعني وجود أشخاص في كل من القرى والمدن يمكن إدراجهم في أكثر من طبقة اجتماعية؛ هذه الظاهرة الاجتماعية هي بروز للتطورات الاجتماعية خلال القرون الماضية وعلاقات اجتماعية أكثر تعقيداً، ما أثار مشكلات لناحية تحديد الحالة الطبقية للأشخاص وإجراء احصاء رسمي شامل. ولشرح هذه الحالة المتعددة الطبقة، ندرس أولاً بعض الأمثلة في المجتمعات المدينية. ففي المدن الإيرانية هناك رأسماليون يمتلكون أيضاً أراض زراعية. كما أن هناك كثيراً من الرأسماليين الذين هم مدراء أيضاً. وكمثال آخر شائع هناك الموظفون الحكوميون الذين يعملون بعد انتهاء دوامهم إما باعة أو ينخرطون في تقديم خدمات. ومن بين العمال، ثمة أشخاص هم نوعاً ما منتجون مستقلون خارج مكان العمل. على أن مسألة الحالة متعددة الطبقة أكثر حضوراً في المجتمعات الريفية الإيرانية مما هي في المدن. ففي هذه المجتمعات، يواجهنا أساساً مزارعون متعددي الطبقة يتمتعون بأساسين أو أكثر زراعية وغير زراعية. فعلى سبيل المثال، هناك مزارعون مستقلون، فضلاً عن كونهم مزارعين مستأجرين لأنهم استأجروا قطعة أرض زراعية، وفي الوقت نفسه هم ينقلون حمولات بمركباتهم، وإذا كانت الظروف ملائمة، فإنهم قد يتاجرون بالأراضي أيضاً. وعموماً يجب تعريف حالة تعدد الطبقة بوضوح في التصنيف والتطبق الاجتماعيين كي نعرف ما علينا القيام به تجاهها خلال إجراء احصاء رسمي. ويمكن أن يساعد تحديد عدد وتوزع الأشخاص الذين لديهم حالة تعدد الطبقة إلى حد بعيد المخططين الاجتماعيين في التعرف على التفاوتات الاجتماعية.

استنتاجات

علينا الاعتراف بأن التطبق الاجتماعي في إيران معقد جداً، وهو يشير إلى وجود تفاوتات معقدة. إذ إن النظام الاجتماعي الحالي تشكل من خلال تعايش بين العلاقات التقليدية والحديثة، وهو ما جعل التحليل الدقيق للبنية الطبقية صعباً للغاية. ولكن يمكن تحديد سبع

طبقات منفصلة في إيران، تنبثق كل منها من بنى ما قبل رأسمالية تقليدية وصناعية وبيروقراطية ورأسمالية حديثة. ولكل من الطبقات السبع تشعبات داخلية، ستكون دراسة كل منها على القدر نفسه من أهمية دراسة الطبقة المتعلقة نفسها.

إن توفر تعريف دقيق للطبقات وتشعباتها الداخلية سيسهم في توضيح التفاوتات الاجتماعية، وهذا ما لا يمكن أن يكتمل إلا لدى توافر احصاءات دقيقة حول الطبقات والتشعبات المتنوعة. ولكن الحال هي إما أنه ليس هناك احصاءات عن بعض الطبقات والتشعبات في إيران، أو أن الأرقام ليست متكاملة. ويبدو الآن أنه قد تم تقديم تعريفات واضحة نسبياً للطبقات والتشعبات المتنوعة، وأن ترسيم الحدود بين الطبقات والتشعبات قد أصبح واضحاً، ويجب على المؤسسات المعنية بالاحصاءات والاحصاءات الرسمية أن تعطي الأرقام الدقيقة لها.

في الواقع، إن الشرط اللازم لتقليص التفاوتات الاجتماعية هو أولاً تحديد الطبقات والتشعبات المتنوعة، ومن ثم تحديد السكان وتوزع كل طبقة في البلاد. وتجب ملاحظة أنه بسبب وجود الحالة متعددة الطبقة، فإن تحديد أساس طبقي صرف للأشخاص هو أمر صعب. إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أننا لا نستطيع تحديد الأسس المختلطة. وهناك، اليوم، أساليب إحصائية معينة في علم الاجتماع توضح بسهولة الحالة المتعددة الطبقة لدى الأفراد. وينبغي استخدام أساليب كهذه من قبل المؤسسات المعنية بالإحصاءات المدينية والريفية والبدوية كي يصبح ممكناً تحديد حالة كل شخص في المجتمع.

المصادر:

(١) أنظر أنطوني غيدنز، **البنية الطبقية في المجتمعات المتقدمة**، (لندن: هشنسون، ١٩٧٣).

(٢) أنظر رالف داهريندورف، **الطبقة وصراع الطبقات في المجتمع الصناعي**، (ستانفورد: منشورات جامعة ستانفورد، ١٩٥٩).

(٣) أنظر جون تايلور، **من الحداثة إلى نماذج الإنتاج** (لندن: دار ماكميلان للنشر، ١٩٧٩).

(٤) أنظر سمير أمين، «الطبقة والأمة، تاريخياً وفي الأزمة الحالية»، نيويورك، **مونثلي ريفيو برس**، ١٩٨٠.

(٥) أنظر جاعيس بتراس، **الطبقة، الدولة والنفوذ في العالم الثالث** (لندن: منشورات زد، ١٩٨١).

(٦) أحمد أشرف وعلي بينو عزيزي، «الطبقات الاجتماعية خلال العهد البهلوي»، **راهبورد**، العدد ٦، ١٩٩٥، من ص ١٠٢-١٢٦.

(٧) عبد اللالي ليهساي زاده، «علم الاجتماع والزراعة»، طهران، **إطلاعات**، ١٩٩٣.

(٨) حسين أديبي، **الطبقة الوسطى الجديدة في إيران** (طهران: منشورات جامعة، ١٩٧٩).

(٩) ريتشارد ادواردز، «النظام الرأسمالي»، اينغلووز كليفز، برنتس هول، ١٩٧٨.

(١٠) مركز إيران للإحصاء، **تقويم إيران الإحصائي ١٩٩٦**، (طهران: مركز إيران للإحصاء، ١٩٧٩).

(١١) وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، **النتائج الإحصائية لدراسة حول دخل ونفقات أسر العمال**، (طهران: قسم التخطيط والبرنامج، القسم العام للإحصاءات حول القوى البشرية، وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ١٩٩٣).

(١٢) مركز إيران للإحصاء، في المصدر المشار إليه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) معهد الدراسات العليا للأبحاث والتخطيط، **الإحصاءات حول التعليم العالي في إيران، العام الأكاديمي ١٩٩٤-١٩٩٥**، (طهران: وزارة الثقافة والتعليم العالي (التي أصبحت تسمى الآن وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا)، ١٩٩٦).

(١٦) مركز إيران للإحصاء، في المصدر المشار إليه.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

محمد جعفر حبيب زاده* وسامر القضاة**

مبدأ شرعية الجريمة و العقوبة في القانون الإيراني

إن مبدأ قانونية و شرعية الجريمة و العقوبة يعني أن العمل لا يُعتبر جرماً و ليست له عقوبة إلا إذا عرّفه المشرّع بأنه جريمة و حدد له عقوبة. لذلك يجب على المشرِّع أن يعلن للشعب قائمة تشمل الجرائم و عقوباتها، بحيث تكون هذه القائمة مكتوبة و بعد ان تمر بمراحل التشريع. كذلك لايستطيع القاضي الجنائي أن يعتبر اعمال الاشخاص جرائماً و يحدد لها عقوبات إلا بوجود النصوص القانونية، كما أنه لا يستطيع أن ينفذ عقوبة غير تلك التي أجازها المشرِّع.

إن أي عمل لا يُعتبر جرماً - حتى لوكان مخالفاً للأخلاق أو مخلاً بالنظام العام - الا اذا قرر المشرِّع انه يعد جريمة يستحق فاعله العقوبه. و هذا المعنى كان محط اهتمام الانسان عبر التاريخ، إذ اعترف به، بغض النظر عن ظروف الزمان والمكان، لانه اعتبره أحد المستقلات العقلية. و قد أكد الدستور الإيراني، كما أكدت القوانين العاديه صراحة، سواء قبل الثورة الإسلامية أو بعدها، على ضرورة رعاية هذا المبدأ، بحيث أصبح القاضي مكلفاً بتبرئة المتهم في حال عدم وجود نهي قانوني أو سكوت المشرِّع. و في السنوات الاخيرة، وبسبب الاستنتاج غير الصحيح للمادة ١٦٧ من الدستور، و القوانين العادية التي من ضمنها المادة ٢٨٩ من قانون تعديل قانون أصول المحاكمات الجزائية المصادق عليه سنة ١٩٨٣ و المادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجنائية ١ و ٢ المصادق عليه سنة ١٩٩٠ والمادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة و الثورة المصادق عليه سنة ١٩٩٦، أجيز للقاضي الجنائي، في حال فقدان النص وسكوت المشرّع ونقص القانون، بالرجوع إلى المصادر الفقهية والفتاوى المشهورة في تعيين

* أستاذ مشارك في جامعة «إعداد الأكاديميين» - طهران.

** طالب في مرحلة الدكتوراه - فرع القانون الجنائي وعلم الإجرام والعقاب، جامعة «إعداد الأكاديميين» - طهران.

الجرائم وعقوباتها. لذا سنسعى في هذه المقالة إلى دراسة مواد الدستور والمصادر الفقهية لهذه الإجازة، ونثبت أن المصلحة تفرض على المشرِّع أن يولي اهتماماً أكبر بمواد الدستور لتعديل القوانين المذكورة، وأن يولي أيضاً اهتماماً أكبر بمبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، بحيث يلغي أو يعدِّل ما يعارض هذا المبدأ من قوانين.

مقدمة

إن من أهم مباحث قانون العقوبات العام، أركان الجريمة، بما في ذلك الركن القانوني. ويتم، في بحث الركن القانوني للجريمة، التأكيد على لزوم وجود قانون للعناوين الجرمية تحت عنوان مبدأ شرعية و قانونية الجريمة في القانون الجنائي الذي امتد ايضاً إلى العقوبة والمحاكمة. إن محتوى المبدأ المذكور[1]، يعني أنه لاجريمة ولا عقوبة إلا بنص القانون. لذا، فإن أي عمل لا يعتبر جرماً من دون وجود قانون، حتى لو كان هذا العمل غير أخلاقي أو مخالفاً للنظام العام. وبالتالي، فإن القاضي الجنائي لايستطيع من دون القانون أن يعتبر أعمال الأشخاص جرائماً ويعين لها عقوبة حتى لو كان إجراؤه مفيداً لمصلحة المجتمع وحفظ النظام العام. بعبارة أخرى، يستطيع المشرِّع وحده ـ الذي يعتبر نائباً عن المجتمع ـ بل هو مكلف بتعيين العناوين الجرمية وعقوباتها، يجب على المشرِّع أن لايعوّض تساهله وعدم اهتمامه بالسماح للقاضي أن يحدد الجرائم والعقوبات الخاصة بها بمجرد أن هذه الأعمال مخالفة للمصلحة العامة أو النظام العام. كذلك عند تعيين المشرِّع للعقوبة، فإن القاضي الجنائي لا يستطيع أن يصدر عقوبة تتجاوز الحد الأدنى أو الأعلى للعقوبة التي نص عليها المشرِّع، بل يجب عليه أن يلتزم بما أقره المشرع من نصوص قانونية.

النتيجة الأولى لهذا المبدأ هي عدم سريان القوانين الجزائيه بأثر رجعي إلا في حالات استثنائية توجهها مصالح وحقوق المتهم المكتسبة. أما النتيجة الثانية، فهي لزوم التفسير الضيق للقوانين الجزائية (interpretation restrictrve) إذ يجب على القاضي الجنائي أن يستند في تعيين العقوبة والعناوين الإتهامية إلى منطوق المواد القانونية، وأن يتجنب القياس والمفهوم المخالف.

إن ما تم توضيحه يعتبر من ناحية المنطق القانوني ظاهرة مرتبطة، ولايمكن الفصل بين المبدأ المذكور ونتائجه، بحيث لا يمكن قبول جزء وإنكار آخر. فحتى المشرِّع لا يستطيع عند المصادقة على القوانين الجنائية أن يعدل عن هذا المبدأ ونتائجه إلا في حالات استثنائية. كما لا تشمل القوانين الجديدة أعمال الأشخاص السابقة. وفي اعتقادنا أن هذا المبدأ مبدأ فطري، إذ إنه لقي قبولاً في القانون الإسلامي، كما أكدت عليه مواد الدستور، وكلفت المشرِّع العادي والقضاة برعايته.

دراسة المبدأ من ناحية تاريخية

قيل إن هذا المبدأ لم يكن معروفاً في الزمان القديم، ويقولون إنه لم يلحظ في قوانين الدول القديمة، مثل قانون روما، وأنه لا وجود له في القرون الوسطى، والمثل الفرنسي (العقوبات مزاجية وتلقائية) دال على أن القضاة لم يكونوا مجبرين على اتباع القانون لدى إصدار أحكامهم لأنهم كانوا يمتلكون صلاحيات واسعة. لذا لم يكن أي من الحكام والقضاة في كل ممالك الدنيا في الماضي وحتى أواخر القرن الثامن عشر يتبع قاعدة معينة لمعاقبة مخالفي النظام العام ومرتكبي الجرائم[٢].

إذا ما كان هذا الرأي يبين وجود هذه الحقيقة في زمن الحكومات الماضية، وتحديداً إلى ما قبل القرون الوسطى، فإن احساس المجتمع البشري بالنفور من هكذا اسلوب للمحاكمة لم يكن مقتصراً على زمان خاص. فقد كان البشر دائماً مخالفين لإصدار الحكام للأحكام بشكل مستبد وبلا دليل قانوني... لماذا يعتبر أحد أفراد المجتمع مجرماً ويعاقب لمجرد قرابته بشخص آخر؟ في الواقع، منذ أن تحرك الإنسان باتجاه تشكيل المجتمع البدائي والملكيات الخاصة والحكومات، فقد فكر في ضرورة تدوين قانون ليسيّر أموره وفقاً له. وقد تزايدت أهمية هذه الفكرة لدى الإنسان مع التغيرات التي طرأت على أفكاره، إذ نشأت عنده فكرة أنه يجب ان تكون العلاقات بين الأفراد في المجتمع قائمة على أساس قانوني، بحيث لا يستطيع أي شخص، كرئيس القبيلة أو القاضي المعيَّن من طرفه، أن يعاقب الافراد تلقائياً وحسب رغبته، وبالتالي، تخطى الإنسان مرحلة الإنتقام الخاص وحشد الجيوش بين الأقوام والقبائل.

أشار الفلاسفة القدماء إلى هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال كان أرسطو يعتقد أن كل حكومة يجب أن تكون لها ثلاث سلطات، بحيث اذا نظمت بشكل صحيح، فإن عمل الحكومة يصبح منظماً؛ هذه السلطات الثلاث هي نفسها التي عرضها منتسكيو بعد قرون عدة. وكان سقراط أيضاً قبل روسو يعتقد أن القوانين الوضعية للحكومة لم توضع على اساس القوة والدم والعادة المتوارثة فحسب، وإنما أيضاً على أساس العقد الاجتماعي الضمني الذي وضعه أتباعه برضائهم[٣]. لذا، فإن ظهور الحركات المتحررة والإنسانية في القرن الثامن عشر في أوروبا، ومعارضة العلماء، أمثال بكاريا وبنتام وروسو ومنتسكيو، لعنف واستبداد الحكام وتأكيدهم على المفاهيم الرفيعة، مثل العدالة والإنصاف ولزوم الإطلاع العام على الممنوعات، يعتبر سابقة لا مثيل لها في تاريخ البشر. وقد استغل هؤلاء العلماء الشعور العام للمجتمع لبيان معتقداتهم في ما يتعلق بضرورة الفصل بين السلطات والتناسب بين الجريمة والعقوبة وتنفيذ العقوبة من طريق القانون وإجراء العدالة. إذ قاموا بتوضيح المبدأ المذكور وتدوينه، وعرضوا معتقدات الأوائل على شكل مبدأ قانوني. وعلى هذا الأساس، أعلن بكاريا:

«يمكن تعيين العقوبات المتناسبة مع الجرائم على أساس القوانين فقط، وهذه صلاحية خاصة بالمشرِّع الذي يعتبر نائباً عن المجتمع الذي تشكل على أساس عقد اجتماعي. ولا يستطيع القاضي الذي هو عضو في المجتمع. أن يتخذ قراراً عادلاً حول معاقبة عضو آخر في هذا المجتمع، لأن العقوبة التي تتجاوز حدود القانون تعتبر زائدة عليه. وعليه، فإن القاضي لا يستطيع أن يزيد عقوبة مواطن مجرم بسبب الحمية والمصلحة الاجتماعية»[٤].

إن هذا الفكر هو بيان لحس الرغبة بالعدالة ونداء الضمير والفطرة البشرية، والذي برز بصور مختلفة على مدى سنوات طوال. وتدل الألواح الوردية التي تم الحصول عليها من ملوك دولة سومر الذين حكموا منطقه جنوب ما بين النهرين قبل ميلاد المسيح بستة آلاف عام، ومن ضمنها ألواح باقية من زمان دونغي وسائر دودمان ايسن، والتي ترجع إلى ألفي عام قبل الميلاد، تدل على الاهتمام بتدوين وإعلان القوانين للمواطنين. ويحتوي اللوح السومري المكتوب باللغة السومرية على ٢٥ مادة قانونية، ست منها تتعلق بالشوؤن العائلية، وثلاث متطابقة مع قانون حمورابي، وأربع أخرى متعلقة بأنظمة الرقيق، وكذلك أنظمة ومقررات تتعلق بالتبني ومعاقبة إيذاء النساء الحوامل والإضرار بالأبقار والمراتع ووظائف الجار والتهم غير اللائقة[٥]. وقد عيّن السومريون عقوبات لرعاية حق الملكية الفردية، وللأشخاص الذين يؤذون أبقار الآخرين أو يسرقونها، أو يقطعون أشجار النخيل أو يلحقون الضرر بها. إذ اقتبست هذه القوانين من القوانين السالفة[٦]. و من المجموعات القانونية القديمة التي يمكن الإشاره إليها مجموعة قوانين اشنونا، والتي كتبت باللغه الأكادية لعاصمة منطقة ما بين اكد وعيلام، وطبقت قبل مجموعة حمورابي بقرنين من الزمان، حيث كانت مشابهة لها، ويقال إن مجموعه قوانين حمورابي أخذت منها[٧].

إن أشهر قوانين البابليين هي مجموعة حمورابي التي أعلنها ملك بابل قبل الميلاد بنحو ألفي عام، ووضعها على قطعة حجرية في مركز مدينة بابل ليتمكن الجميع من رؤيتها. ويقال إن هذا القانون يشبه القانون الذي وضعه أحد ملوك السومريين بنحو مائتي عام قبله[٨]. ففي القانون المذكور، ومع قبول المسؤولية الفردية للمجرمين، و تفويض امر تنفيذ العدالة للقضاة العرفيين المعينين من قبل الملك، تم قبول نظام الأدلة القانونية. وقد تمتع كل الشعب بحماية القانون، وحتى العبيد كان لهم الحق في التظلم والشكوى. وعلى الرغم من شدة العقوبات، فإن الأساس في الجرائم الخاصة كان يعتمد على القصاص. أما في إمبراطورية الهيتيتيين (Hittite) - قوم قدماء كانوا يشكلون دولة مقتدرة في آسيا الصغرى قبل حضارة الفينيقيين - فقد كان القضاة يعملون وفق قوانين هيتيت مع التخلص من الإنتقام الخاص.

في القرن السابع قبل الميلاد أيضاً اهتم المجتمع إليوناني بتدوين القوانين البشرية، إذ قام دراكن، مشرِّع مدينة أثينا، بإلغاء الانتقام الخاص وإحلال القصاص والغرامة محله، وتم على

طول الزمن الفصل بين الجوانب العامة والخاصة للجريمة. وقد تمت المصادقة على المجموعة القانونية للالواح الاثني عشرة بعد كفاح للشعب دام ١٠ سنوات وتعب من ظلم القضاة، من قبل مجلس روما سنة ٤٥٤ قبل الميلاد، وعلقت في ميدان المدينة ليراها الجميع؛ هذه المجموعة تحتوي على العديد من عناوين الجرائم، مثل الافتراء والرشوة والقتل وافتعال الحريق... كما احتوت على عقوبات تلك الجرائم، بحيث أدى تدوينها إلى تحديد وحصر قدرة الرهبان[٩].

إذاً، إن اهتمام المجتمع البشري بمفهوم ونتائج مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة يعود إلى أزمنة قديمة. إذ كان هذا الاهتمام يختلف باختلاف الزمان والمكان، وليس صحيحاً الرأي القائل بأن هذا المبدأ لم يلق اهتماماً في العصور القدمية، و لو أن بيانه من قبل الحقوقيين لم يكن على شكل مبدأ قانوني. ويقول ويل دورانت: «في روما القديمة كان يتم تعيين الجريمة طبق القانون ولم تفوض إلى القاضي»[١٠]. وبرأي الحقوقيين العرب «إن الأصل التاريخي لهذا المبدأ يرجع إلى عصر جمهورية روما القديمة، حيث واجه ركوداً في عصر الإمبرا طورية، وبقي كذلك حتى القرون الوسطى، ولكن الحياة عادت إليه مرة أخرى في بريطانيا سنة ١٢١٥م واستعاد رونقه مجدداً، وقد اختصت به المادة ٣٩ من مجموعة أنظمة ومقررات (جون) ملك بريطانيا، ومن ثم انتشر في أميركا الشمالية من طريق المهاجرين الإنكليز، وأخيراً انعكس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٧٤٧»[١١]. وفي المجموعة المذكورة تم تأييد سلسلة من حقوق الإنسان والحريات العامة، مثل إحالة التحقيق بالدعاوى إلى المحاكم المختصة، ومنع التوقيف غير القانوني، والتناسب بين الجريمة والعقوبة، وحفظ حق الملكية الفردية، وإجراء العدالة بشكل متساوٍ بين الجميع[١٢]. على أن السبب الأساسي لركود المبدأ المذكور أواخر القرون الوسطى هو ظاهراً ضغط الكنيسة وسيطرة حكومة الإقطاعيين. ونظراً لدور المبدأ المذكور في الحضارة البشرية، فإن هذا المبدأ، الذي هو ميراث مشترك للمجتمع البشري، تعمق وانتشر أكثر مع ظهور الأفكار المطالبة بالحرية في القرن الثاني عشر.

إن ما جاء في بيان استقلال الولايات المتحدة الأميركية (١٧٧٦) والمنشور الفرنسي لحقوق الانسان (١٧٨٩) في ما يتعلق بمبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، كان في الواقع تجلي إرادة وأمل الإنسان التاريخي، والذي أكدت عليه المادة ١١ من الميثاق العالمي لحقوق الانسان (١٩٨٤) وعرضه المكتب الكلاسيكي في القرن التاسع عشر الميلادي كأحد أركان قانون العقوبات. وفي الزمن الحاضر، فقد تم قبول مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان. كما أكدت على هذا المبدأ المواد ٩ و ١٥ من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية المصادق عليه في ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر لعام ١٩٦٦ من قبل الجمعية العمومية للأمم المتحدة، والذي وقعت عليه إيران. وقد راعى كثير من الدول المبدأ المذكور من خلال الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية وصرحت به

في دساتيرها.

أما في القانون الإيراني، فإن الاهتمام بهذا المبدأ يرجع إلى عهد الهخامنشيان. وقد قال أفلاطون بهذا الخصوص: «كان داريوش مشرّعاً، وقد حفظت قوانينه الإمبرا طورية الإيرانية الواسعة»[١٢]. كما نُقل عن كورش أنه قال: «العدالة هي التي تكون بمقتضى القانون والحق. و ما ينحرف عن طريق الحق فهو ظلم و عدم عدالة، و القاضي العادل هو الذي تكون فتواه مطابقة للقانون والحق». أما بعد ظهور الاسلام، فقد تم الاهتمام أكثر بهذا المبدأ، وسنوضح ذلك في المباحث الآتيه. فعلى مدى تاريخ إيران - غير زمان كورش وداريوش والحكومات التي كانت مرتبطة بالإسلام، سواء كانت مختارة او مجبرة، كان الحكم المستبد هو السائد. وحتى نضوج ثورة المشروطية، كانت قرارات السلاطين المستبدة هي منشأ الحق والعدالة والقانون[١٣].

كان تدوين (كتيب كنت القانوني) و (دفتر ميرزا ملكم خان القانوني) في زمان ناصرالدين شاه مقدمة لدخول الفكر الذي طرح في الدول الاوروبية، والذي دخل على أساسه مبدأ الشرعية في قوانين تلك الدول. فقد جاء في دفتر ميرزا ملكم خان القانوني ما يلي : «إن أية مخالفة او جريمة أو جناية لا تستوجب عقوبة إلا إذا كانت العقوبة قد عينت سابقاً بحكم القانون»[١٤]. و مع المصادقة التكميلية على الدستور سنة ١٩٤٧، فقد دخل مبدأ شرعية الجريمة و العقوبة المباحث الحقوقية الإيرانية، ثم أصدرت القوانين أحكاماً حول هذا المبدأ سنقوم ببحثها في ما بعد.

حدود مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة

لتوضيح مفهوم و حدود تنفيذ المبدأ المذكور، لا بد بداية من تحليل مفردات هذا المبدأ. فالمقصود بالأصل هو جذر كل شي أو الذي بني عليه شي آخر، سواء كان عقلياً أو حسياً[١٥]. وهو له معانٍ متعددة في اصطلاح علم الأصول[١٦]. ولكن محط الاهتمام هنا هي القاعدة المستمرة والكلية والثابتة، والتي تعتبر أساساً لكثير من الأحكام، وليس الأصل بمعنى الدليل أو الرجحان أو ما هو مقصود في الأصول العملية. ومع هذا، فإن مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة هو أساس القانون الجنائي، ويشمل مراحل التحقيق، وإقامة الدعوى، والمحاكمة وتنفيذ الحكم. بعبارة أخرى، يعد القانون الجنائي أحد الفروع القانونية للحقوق، وبالتالي فإن استخدام سائر مصادر الحقوق، مثل العرف و العادة و آراء الحقوقيين، يكون أقل. فالقانون وحده له دوره في تعيين العناوين الجرمية والعقوبات. والمقصود بالقانون هو المقررات لازمة الاجراء والتنفيذ، والتي يستلزم وضعها رعاية مراسم خاصة، والمرجع في وضعها هو السلطه التشريعية[١٧]. لذا، فالمعنى الضيق للقانون محط اهتمام في مبدأ شرعية الجريمة

والعقوبة. وفي نظام التشريع في الجمهورية الاسلامية، فإن مرجع وضع القوانين العادية هو مجلس الشورى الإسلامي الذي يدون القوانين الوضعية على أساس الأحكام الإسلامية بموجب المادة ٤ من الدستور. كما أن آلية مطابقة مقررات مجلس التشريع مع المقررات الشرعيه والدستور على أساس المواد ٩٤ و ٩٥ من الدستور، تقع على عاتق مجلس صيانة الدستور. كما يمكن أن يُصادق على القوانين العادية على أساس المادة ٨٥ بواسطة لجان مجلس الشورى الإسلامي أو من طريق اعمال المادة ٥٩ من الدستور.

على كل حال، إن الدستور الإسلامي معتبر في سائر القوانين ومقررات مجلس الشورى الإسلامي، حتى أن مقررات السلطة التنفيذية لا يمكن أن تتعارض مع الدستور. كما أن على قضاة المحاكم أن يجتنبوا - على أساس المادة ١٧٠ من الدستور - تنفيذ مقررات السلطة التنفيذية المخالفة للدستور أو القانون العادي أو الخارجة عن حدود صلاحيات تلك السلطة.

إن المقصود بالجريمة هو السلوك المخل بالنظام العام، والممنوع من قبل السلطة التشريعية، والذي حُدد لمرتكبيه عقوبات. أما العقوبة، فهي العقوبة الدنيوية التي عينها وأعلنها المشرِّع لمرتكبي الجرائم، وتشمل الجزاء بمعنى خاص، وكذلك التدابير الاحترازية والتربوية. ونظراً إلى التوضيح السابق، فإن المقصود بمبدأ شرعية الجريمة والعقوبة هو أن تعيين العناوين الجرمية وعقوباتها يقع على عاتق السلطة التشريعية التي يجب عليها ذلك قبل ارتكاب الجريمة، بحيث لا يعتبر مجرماً ولا يعاقب كل شخص ارتكب عمله قبل المقررات. كما أن حق تعيين الحد الفاصل بين السلوك المشروع وغير المشروع يقع على عاتق المشرِّع، وبالتالي لا يستطيع القاضي الجنائي أن يعتبر عملاً ما جرماً ويعاقب فاعله من دون وجود قانون لازم الإجراء. وحتى المشرِّع ليس له الحق أن يشمل أعمال الأفراد السابقة على القانون الجديد في القانون الذي قرر حديثاً. لذلك، فإن أي سلوك للأفراد يعتبر مباحاً وليس جرماً، حتى لو كان مخالفاً للأخلاق أو مضراً بالمصلحة العامة أو النظام العام، إلا إذا اعتبره القانون جرماً وعين له عقوبة. وفي حال عدم وجود نص قانوني أو سكوت القانون أو نقصه، فإن القاضي مكلف بإصدار حكم البراءة. ولقد اتسعت حدود هذا المبدأ مع تغير المجتمعات والنمو الفكري للبشر، بحيث شمل كل المباحث الحقوقية، ومن ضمنها المراحل المختلفة للمحاكمة، كما أجبر مشرعي العالم على أن ينصوا عليه صراحةً في دساتيرهم. ومن الناحية النظرية، أدى هذا التغير إلى حفظ الأفراد مقابل الصلاحيات المطلقة للحكومات، وأيضاً إلى تحديد صلاحيات الحكام والقضاة في إطار أصول قانونية معنية. كما استطاع الأفراد من خلال هذا المبدأ أن يحموا حقوقهم وحرياتهم الأساسية، بحيث لا تتم مؤاخذتهم ومعاقبتهم على أساس الأذواق والمزاج الشخصي للقضاة. أما من الناحية العملية، فقد أدى هذا المبدأ إلى تأمين النظام العام، ومراقبة أفراد المجتمع لسلوكهم نظراً لاطلاعهم ومعرفتهم بالمحاذير القانونية، وقيامهم بالسؤال قبل

القيام بأي عمل، وهذا يعني أن مؤدى المبدأ هو إيجاد الردع العام بين الناس.

إن دخول هذا المبدأ إلى دساتير الدول لم يؤدِ فقط إلى إجبار القاضي على إصدار حكم البراءة في حالة فقدان أو سكوت أو نقص القانون، بل كلف ايضاً المشرِّعين العاديين برعاية الحقوق و الحريات الأساسية لأفراد المجتمع. وعلى هذا الأساس، فمن الواجب على المشرِّع أن يعدّ ويعين قائمةً بالجرائم وعقوباتها، وأن يعلنها على الملأ ليراعي افراد المجتمع الموانع والمحاذير القانونية لدى قيامهم بأي عمل، وبالتالي، فإن معاقبة الأفراد الذين ارتكبوا أعمالاً ممنوعة مع علمهم بذلك ليس أمراً قبيحاً، بل هو أمر مبرر و عقلاني. فالعمل القبيح هو عندما يكون المجتمع مكوناً من تشكيلات حكومية، و تجرم اعمال الافراد و يعاقبون من دون انذار وإعلان مسبق، و ليس عند ما تعلن الموانع القانونية، بحيث يتم معاقبة المتخلفين.

مبدأ شرعية الجريمة والعقاب في قوانين إيران

من ناحية تاريخية، يرجع هذا المبدأ إلى القانون الوضعي الإيراني المكمل للدستور المصادق عليه سنة ١٩٤٧. وقد أشارت المواد من ٩-١٤ المكملة للدستور بنحو أو آخر إلى مفهوم المبدأ المذكور. فعلى أساس المادة ١٢ «لا يحكم بتنفيذ أية عقوبة إلا بموجب القانون». كما أنّ المشرّع العادي قبل هذا المبدأ، وذلك بمصادقته على المواد ٢ و ٦ من قانون العقوبات العام سنة ١٩٢٦، ومع تعديله سنة ١٩٧٤ دخلت في قوانين إيران وبشكل صريح قاعدة عدم سريان القوانين الجزائية بأثر رجعي. وقد انصبت الآراء القضائية للمحاكم الإيرانية وآراء الحقوقيين على تحليل هذا المبدأ حتى تأصّل في قانون إيران. وبعد انتصار الثورة الإسلامية وتغير نظام التشريع ولزوم رعاية المقررات الإسلامية (المادة ٤ من الدستور) فقد خضعت رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب مع مفهومه الحقوقي للبحث والمناقشة والدراسة؛ فمن الآراء ما نفى رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب مستنداً إلى أن أحكام الإسلام قد تم إبلاغها مع نزول القرآن الكريم بواسطة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة الأطهار (ع)، معتقداً أن الأعمال المحرمة قد عينت وأبلغت بواسطة المشرّع الإسلامي، وبالتالي لا يلزم تالياً مع تشكيل الجمهورية الإسلامية إسناد معاقبة الأعمال المخالفة للشرع إلى مقررات مجلس التشريع. وفي مقابل هذا الرأي، قبل الدستور الرأي المخالف، بحيث انه نص على مبدأ الشرعية و نتائجه في اصول مختلفة، والتي سنقوم بتحليلها في بحثنا هذا.

بموجب المادة الرابعة من الدستور، يجب أن تكون القوانين والمقررات المدنية والجزائية وغيرها متطابقة مع المعايير الإسلامية. كذلك، فإن الدستور بقبوله لمبدأ الفصل بين السلطات ونظام السلطات الثلاث، أكد على أن هذه السطات الثلاث يجب أن تؤدي واجباتها تحت إشراف الولي الفقيه (المادة ٥٧). وبموجب المادة ٧١ من الدستور، يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن

يسن القوانين كافة ضمن الحدود المقررة في الدستور، بحيث لا تكون مغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو الدستور، ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الأمر طبقاً للمادة ٩٦ من الدستور (المادة ٧٢ من الدستور). ويُستنبط من روح الدستور وصراحة أصوله في باب التشريع (المواد من ٧١ إلى ٩٢) وتحديداً في ما يتعلق بالمواد المدرجة في الفصل الثالث، أن المقصود بالقانون هو مقررات السلطة التشريعية. طبعاً، من الممكن في حالات خاصة المصادقة على قانون على أساس المادة ٥٩، وذلك بالرجوع إلى آراء الناس. لذلك أقر في قانون إيران أن يتم تدوين القوانين الوضعية والمصادقة عليها على أساس الدستور وإبلاغها بعد القيام بالمراسم الخاصة للتنفيذ. وصراحة هذا الرأي قطعية في الأمور الجزائية، وذلك بالنظر إلى الفقرة ٤ من المادة ١٥٦ من الدستور. وبالنتيجة يفترض من بداية البحث أن المصادر الفقهية والفتاوى المعتبرة ليست بمثابة قانون ولا يمكن القول أن المقصود بالقانون هي القوانين المدونة (مقررات مجلس التشريع) والقوانين غير المدونة (المصادر الفقهية والفتاوى المعتبرة). أما من وجهة نظر الدستور، فإن المصادر الفقهية والفتاوى المعتبرة يجب أن تكون أساساً للتشريع. إذ إن مجرد وجود أحكام ومقررات إسلامية في المصادر الفقهية ليس كاف لتكليف أفراد المجتمع. فرغم تعيين عقوبات الحد في الشريعة وإعلانها بواسطة الفقهاء في المصادر الفقهية، فقد أكدت الفقرة٤ من المادة ١٥٦ من الدستور على وظائف السلطة القضائية (كشف الجريمة ومطاردة المجرمين ومعاقبتهم وتعزيرهم وتنفيذ الأحكام الجزائية الإسلامية المدونة)، ولم تكتف بوجود الأحكام المذكورة في المصادر الفقهية. ومن ناحية أصولية، فإن ألفاظ العبارات تُحمل على المعاني العرفية. وفي العرف القانوني، فإن المقصود بالقانون هو مقررات السلطة التشريعية، وبالتالي لا شك أن مقصود الدستور للقانون ليس الأحكام والمقررات الموجودة في المصادر الفقهية، وإنما المقررات التي دونت وصودق عليها وأعلنت من طريق السلطة التشريعية على أساس المصادر المذكورة. وتدل المصادقة على الدستور نفسه على قبول المعنى المذكور، وإلا فمن الممكن الادعاء أن القرآن بمثابة دستور للنظام الإسلامي، وبالتالي فلا حاجة لوجود الدستور المصادق عليه من قبل مجلس الخبراء وأفراد الشعب، علماً بأن أسلوب تدوين الدستور والمصادقة عليه يخالف الادعاء المذكور، بحيث إن سعي المشرّع إلى أن يدوّن ويصادق ـ السلطة التشريعية تشمل مجلس الخبراء ومجلس صيانة الدستور ـ على الأحكام والمقررات الإسلامية مراعياً الأصول القانونية والأسلوب المتبع في القانون الوضعي؛ هذا الأسلوب ناتج عن تأثير عاملي الزمان والمكان في الأحكام والمقررات الإسلامية، حتى يمكن طرحه بشكل مقبول للناس مع الاحتفاظ بالماهية الإسلامية للحكومة. وهذا الأسلوب ليس متفقاً فحسب مع أهداف الدستور في رعاية المقررات الإسلامية، وإنما مؤيداً أيضاً للادعاء القائل بأن الأحكام والمقررات الإسلامية صالحة للتنفيذ والتطبيق في كل الظروف وفي كل زمان ومكان، وهو، أي الأسلوب، كان محط اهتمام المشرِّع

في رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب، حتى لو لم يتم بيان المبدأ المذكور في المصادر الفقهية بالأسلوب القانوني المتبع. والذي سنوضحه في ما بعد. أما الدستور، فقد صرّح في مواد مختلفة بمراعاة المبدأ المذكور. فمثلاً المواد ٢٢ و ٢٥ تتعلق بمنع التعرض لحقوق الأفراد، والمادة ٣٢ تتعلق بقانونية توقيف الأفراد، والمادة ٣٣ تختص بشرعية وقانونية النفي أو الإقامة الجبرية في مكان معين ومنع الإقامة في مكان معين. كما أن المادة ٣٦ أقرت صراحة مبدأ شرعية المحاكمة والعقوبات، وكذلك أكدت المادة ٣٧ على مبدأ شرعية المحاكمة، ونصت على أصل البراءة. وعموماً، فإن المواد من ٣٤ إلى ٣٩ تدل صراحة على قبول شرعية العقوبة والمحاكمة. كما أوضحت المادة ١٦٦ استناد أحكام المحاكم إلى مواد القانون. وصرحت المادة ١٦٩ بعدم سريان القوانين الجزائية بأثر رجعي، بالتالي، وعند الجمع بين المواد المذكورة، مع الأخذ في الاعتبار الفقرة ٤ من المادة ١٥٦، وأيضاً الروح الحاكمة على الدستور، لا يبقى شك أن الرخصة المدرجة في المادة ١٦٧، والتي تتيح لقضاة المحاكم الرجوع إلى المصادر الإسلامية المعتبرة والفتاوى المشهورة في حال عدم وجود النص القانوني أو سكوته أو نقصه، تنصرف إلى الأمور الحقوقية فقط، لأن المادة ٦٧ عامة والعمل بالعام للخاص قبل التحقق غير جائز. لذا، فإن المواد ٣٦ و ١٦٩ والفقرة ٤ من المادة ١٥٦، والتي تمثل حالة خاصة، قد أخرجت المادة ١٦٧ عن كونها عامة واختصتها بالأمور الحقوقية. إلى ذلك، فإن المادة ٣٦ استخدمت لفظ (فقط) وهي أداة حصر، بالتالي، وبالنظر إلى حجية مفهوم الحصر، فإن الحكم بالعقوبة و تنفيذها بواسطة قانون غير مدوّن أمر غير ممكن ومخالف للدستور.

نجد أن النتيجة قد تعمّقت إذا أخذنا في الاعتبار سوابق الموضوع والرخصة المدرجة في المادة ٣ من قانون أصول المحاكمات المدنية، وإلا فإذا كان للقاضي الجنائي صلاحية الرجوع إلى غير نصوص القانون المدوّن في حال عدم وجود نص قانوني أو سكوته أو نقصه، فلا يمكن تنفيذ وتطبيق المواد الأخرى من الدستور، والتي أشير إليها، وهذا ما لا يتوافق مع الأسلوب التشريعي المتبع.

لا يوجد مشرّع ينص على مواد تتعارض مع مواد أخرى في مجموعة قانونية واحدة، وقاعدة الجمع تؤيد ذلك، وبالتالي، فمع وجود إمكانية الجمع بين المواد المذكورة، لا يبقى محل للنسخ. ولهذا الرأي أولوية لناحية رعاية المصالح العامة. إذ كان محط اهتمام خبراء الدستور. فمثلاً، جاء في محادثات مجلس الخبراء في ما يتعلق بتوضيح المادة المقترحة (لا يعتبر أي فعل أو ترك فعل جرماً بنظر القانون إلا إذا كان القانون قد نص عليه قبل وقوعه) أن «سن القانون ليس كافياً، وإلا فُضّل أن يكتب، وأن يكون قد أعلن. طبعاً إذا كتبنا إبلاغ بدل إعلان، فإنه يودي إلى إرباك. من ناحية شرعية يلزم الإعلان. الخلل الآخر يتعلق بالمقررات التي تسن في مجلس الشورى. وأما إذا تعلّق الأمر بالقوانين الإسلامية، فإنها قد سنت وأعلنت وأبلغت قبل ١٤٠٠

سنة. لذلك فالأفضل أن يسجل أنها تتعلق بمقررات مجلس الشورى الوطني»[١٥].

يقول رئيس مجلس الخبراء في جوابه على هذا الرأي و تبريره لرعاية مبدأ الشرعية «... إن حكومة الجمهورية الإسلامية والقوانين التي تسن في المجلس موافقة للشرع، مما يترتب عليه أن تنفذ الحكومة أوامر الشرع. لا نريد فوضى كي لا يأتي أي شخص ليقول هذا مخالف للإسلام، وذلك مخالف. من ناحية أنهم منتخبون من قبل الأمة، وتحت إشراف فقيه قبلتم ولايته، فإن كل القوانين التي يسنها مجلس الشورى الوطني هي على أساس الشرع، ولذلك فحتى لا تدب الفوضي، ويقف شخص أمام شخص آخر ويقول له أنت ارتكبت فعلاً مخالفاً للشرع أو القانون، إن الفعل وترك الفعل يكون عند وضع القانون وسنّه. وبناء عليه، نستطيع القول أن فلان مجرم قانوني، وبالتالي نلاحقه ...»[١٦]. لذا يلاحظ أن نواب مجلس الخبراء كان لهم رأي خاص لتجنب الفوضى. وفي ما يتعلق بشرعية العناوين الجرمية، لم يكتفوا بالإدعاء القائل بأن القوانين الإسلامية قد سنت وأعلنت قبل ١٤٠٠ عام.

يؤدي هذا الرأي إلى نتيجة أخرى هي أنه يجب على المشرّع العادي أن يدوّن ويعلن الأحكام المدرجة في المصادر الفقهية على شكل قانون وضعي. إن قبول هذا الرأي في المادتين ٢ و ٦ من قانون العقوبات الإسلامي المصادق عليه سنة ١٩٨٣، وفي المادتين ٢ و ١١ من القانون نفسه المصادق عليه سنة ١٩٩٢ يعد تاييداً للأسلوب المقبول في قانون إيران القائم على أساس الأحكام الإسلامية، ورعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، و إلا فإن مجلس صيانة الدستور لن يؤيد المواد المذكورة. لذلك، فإن المصادقة على المادة ٢٨٩ من قانون تعديل مواد من قانون أصول المحاكمات الجزائية المصادق عليه سنة ١٩٨٣، والمادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١ و ٢ يعتبر مخالفاً للدستور، فضلاً عن أنه يتعارض مع المواد المذكورة، والتي صادق عليها المشرّع نفسه. بعبارة أخرى، إن قبول أن يسري إطلاق المادة ١٦٧ على الأمور الجزائيه يزيل مجال تنفيذ كثير من المواد الأخرى. كذلك، إن ما يزيل أو يلغي مجال تنفيذ المادتين ٢ و ١١ من قانون العقوبات الإسلامي المصادق عليه سنة ١٩٩٢ هو قبول المادة ٢٩ من القانون المذكور أو المادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة، وهو ما يعتبر مخالفاً لعرف التشريع. ويدل وجود المواد المذكورة بعضها مع بعض بواسطة المشرّع على عدم وصول مشرّع الجمهورية الإسلامية إلى مرحلة البلوغ الكافي لتدوين القوانين المنسجمة والجامعة والمانعة. وعلاوة على ما قيل، فإن هناك أدلة أخرى مستقلة تؤيد رأينا في ما يتعلق بلزوم مراعاة مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في الظروف الحالية، وسنشير إلى ذلك لاحقاً.

مبدأ شرعية الجريمة والعقاب في القانون الإسلامي

لا يوجد في الفقه الإسلامي نص صريح يدل على المبدأ المذكور. ولكن يمكن أن يفهم من

بعض الآيات والروايات والقواعد والأصول أن مفهوم هذا المبدأ ونتائجه كانت محط اهتمام وعمل الشارع. من ناحية فقهية، إن الأصل في الأشياء والأفعال جواز الاستعمال. ويعد القيام بفعل أو تركه مباحاً إلى أن يصدر حكماً به. ولا يترتب على الترك أو الفعل أية مؤاخذة أو عقوبة. ولكن بمجرد صدور حكم وإعلانه من قبل الشارع، فإن الشخص المكلّف ملزم برعايته. ومن الجدير ذكره أن فقهاء الإمامية يعتقدون أن العقل والشرع قائمان على أصل الإباحة. كذلك، إن عدم الدليل على وجود حكم، فإن الأصل هو عدم الوجود. وأيضاً في حال الجهل بالحكم وعدم وصوله، سواء أكان واجباً أو حراماً، فلا ينجز التكليف، وبالتالي، فإن القيام بالفعل أو تركه لا يوجب المسؤولية، والأصل هو البراءة. لذا لا يمكن معاقبة الفاعل أو التارك، لأن الأصل في الأشياء الإباحة، وبالتالي، إذا لم يكن هناك دليل على الحرمة، فإن ارتكاب الأعمال مباح، وهذا حكم واقعي. من ناحية أخرى، إن المسؤولية الجزائية للأفراد هي فرع على بيان الأحكام. وفي حال عدم البيان أو عدم الاستطاعة للوصول إلى حكم، فإن المرتكب لا يعد مسؤولاً عن أعماله، حتى لو كانت مخالفة للشرع. وعلاوة على ما قيل، فإن العقل اهم دليل على إثبات أصل البراءة في الشرع ومبدأ شرعية الجرم والعقاب في القانون الوضعي أو العرفي. القاعدة العقلية (قبح العقاب من دون بيان) على قبح عمل الشارع أو الحاكم إذا عاقب أفراداً قبل أن يعلن الأعمال التي ارتكبها هؤلاء ممنوعة وعلى أساس القاعدة السابقة والقاعدة الشرعية (الإسلام يجب ما قبله). فإذا ما أسلم شخص كان كافراً، فلا يؤاخذ ولا يعاقب على الأعمال المخالفة للشرع، والتي ارتكبها زمان كفره، وهذا ما يطلق عليه حديثاً عدم سريان القوانين الجزائية بأثر رجعي.

عموماً، إن القاعدةالعقلية (قبح العقاب من دون بيان) والقاعدة الشرعية (الإسلام يجب ما قبله) تؤيدان لزوم بيان الحكم قبل المؤاخذة من قبل المشرّع والشارع. كما تقتضي العدالة التشريعية والقضائية إعلان المواد للأفراد لئلا تكون العقوبة مخالفة للعقل والشرع وموجبة لتكليف ما لايطاق. لذا، فإن تكليف الأفراد بما لم يبين حكمه يعد قبيحاً، والقيام بالعمل القبيح بعيد عن الشارع الإسلامي المقدس، كما هو كذلك بالنسبة للحكومة الإسلامية وولي المسلمين.

إن سهولة وسماحة الأحكام الإسلامية ﴿يريد الله بكم إليسر ولا يريد بك العسر﴾ ١٨٥، البقره ـ وعدم حرجها ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ٧٨ ـ الحج ـ يقتضي عدم تكليف الأفراد بالأحكام التي لم تسن أو لم يتم بيانها. كما أن قاعدة (تدرأ الحدود بالشبهات) تمنع معاقبة الأشخاص الذين يرتكبون أفعالاً فيها شبهة حكمية وموضوعية. وعلى هذا، فإن كثيراً من القواعد العقلية تؤيد الرأي القائل إنه في حالات الجهل بالحكم وعدم العلم بالحرمة أو الوجوب، سواء بسبب فقدان النص القانوني أو سكوته أو نقصه أو بسبب عدم إيصال الحكم إلى المكلف، فإن الأصل البراءة وعدم المسؤولية، ومعاقبة الجاهل بالحكم والموضوع ـ باستثناء

الجاهل المقصر الملتفت ـ يعد أمراً قبيحاً ومخالفاً للعدالة. ومع وجود هذه الأدلة القوية والواضحة التي بحثها الفقهاء والأصوليون في كتبهم بالتفصيل، لا يبقى شك أن مفهوم مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة كان محط اهتمام وعمل عند فقهاء الإسلام وفي القانون الإسلامي.

للتوضيح أكثر، فإننا نأتي بخلاصة بيان الشيخ (ره) في الرسائل، فيقول: «الدليل الثالث لإثبات البراءة حكم العقل بقبح المعاقبة على شيءٍ من دون بيان التكليف، والشاهد على هذا الحكم رأي العقلاء الذين يعتبرون مؤاخذة العباد على أفعال لم تعلن أحكامها أمراً قبيحاً. وهذا الادعاء الذي يعتبر حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بياناً، وبالتالي عدم قبح المؤاخذة، ادعاء مردود بالحكم العقلي، لأن القاعدة المذكورة فرع احتمال الضرر يعني العقاب، بينما بعد الحكم بقبح العقاب بلا بيان، فإنه لا يحتمل الضرر. لذا، استناداً إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن دفع العقاب المحتمل يجري بإبلاغ الشارع للتكليف والعقاب المترتب عليه. إلا أن المكلف يكون متردداً بين أمرين»(١٧). ويأتي المرحوم آخوندي خراساني باستدلال مشابه قائلاً: «العقل قائم على قبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول بعد التحري واليأس من الحصول على دليل كحجة على التكليف، لأن المؤاخذة والعقوبة من دون حجة على التكليف كالعقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، وكلا الاثنين قبيح، لانه نظراً إلى القاعدة الملازمة، فإن الشرع يحكم بقبحه، ويتضح أنه مع افتراض استقلال العقل، فإن احتمال الضرر (العقوبة) في مخالفة التكليف المجهول غير موجود، ولا مجال لقاعدة وجوب دفع الضرر، حتى لا يتوهم شخص أن هذه القاعدة من الممكن أن تحسب بياناً في مقابل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنه في حال وجود هكذا احتمال، فلا حاجة لاحتمال قاعدة وجوب الدفع. ولكن في حالة أن يواجه العمل حراماً واقعياً، فإنه يترتب على النفس المخالفة عقوبة، ولو أننا لا نعتقد بوجوب دفع الضرر المحتمل»(١٨). وهكذا فمن الملاحظ أن فقهاء الإسلام العظام متفقون على قبح العقاب بلا بيان، بل إن هذا الحكم من الأسس العقلية التي اتفق عليها العقلاء والعلماء على مدى قرون وفي مختلف الملل والنحل. كما أن الحقوقيين قد نقحوا مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، والذي يمثل حاجة فطرية لدى البشر منذ القدم وحتى الآن. إذ إن حاجة البشر إلى بيان القانون أمر فطري تقتضيه العدالة. فكما أن وجود القانون في العلاقات الخاصة بين الأفراد يمنع تعدي بعضهم على حقوق بعض، فإنه يمنع الحكام والسلاطين في مجال مواضيع الجرم والعقاب، من التعدي على الحريات الفردية ويكفل الأمن الفردي والاجتماعي لأفراد المجتمع، ويعين حدود الخطوات الايجابية والبناءة لأفراد المجتمع.

لقد اعترف الشارع الإسلامي المقدس الذي يمثل رئيس العقلاء بحكم العقل القائم على ضرورة وجود قانون لتعيين العناوين الجرمية ومعيار عقوباتها، خصوصاً أنه برأي الشارع أن إمكانية الخطأ والأنانية عند الحكام غير المعصومين موجودة في زمان غيبة المعصوم(ع)،

كما أن الشعب، لعدم معرفته بالموانع والحرمات، قد يقع تحت وطأة الظلم. لذا، فإن الله تعالى لم يبعث الرسل فحسب لنشر الأحكام الإلهية، بل كلف أيضاً الحكام والولاة المسلمين بإدارة المجتمع واستقرار العدل لضرورتها في استمرار الحكومة الإسلامية، كما كلفهم بتدوين وإعلان القوانين والقرارات اللازمة على الملأ.

إن قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وقاعدة (الإسلام يجب ما قبله) لا تختصان بزمان معين، ويلزم تطبيقها وتنفيذها ما دامت الحكومة الإسلامية قائمة. فضلاً عن الشارع، يجب على المسؤولين والمتولين لأمر الحكومة الإسلامية أن يطلعوا الشعب على الأعمال الممنوعة والعقوبات المترتبة عليها. فكما قالوا: «العدالة عبارة عن السلوك المطابق للقانون»[١٩]، لذلك ولتطبيق العدل ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ... ليقوم الناس بالقسط﴾ ـ ٢٥، الحديد ـ وتحقق العدالة ﴿أمرت لأعدل بينكم﴾ ـ ١٥، الشورى ـ ﴿إعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ ـ ٨، المائدة ـ ﴿إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ ـ ٥٨، النساء ....ـ لا بديل من سن القانون العادل وإعلانه للناس، وهذا الأمر لا يختص به زمان معين ولا مكان محدد. ففي كل الأزمنة والأمكنة وفي كل المواضيع، ومن ضمنها تلك المتعلقة بالجرائم والعقوبات، فإن العقل هو الحاكم، وبالتالي لا بد أن يدوّن المسؤلون عن المجتمع ويعلنوا الأحكام والقرارات اللازمة على الشعب، وهذه الضرورة لها أولوية أكثر في ما يختص بالجرائم والعقوبات. فعلاوة على مواد الدستور، يستنبط من الأمر ذي المواد الثمانية لحضرة الإمام (ره) والذي صدر عام ١٩٨٣ أن القانون المدوّن ضروري ولازم في نظام الحكومة الإسلامية، ولا يمكن أن تكون الفتاوى والرسائل العلمية وحدها أمراً مجدياً، لأن الفتاوى مختلفة، ولا يمكن إيجاد نظام منسجم وإدارته بفتاوى مختلفة[٢٠]. وتقتضي شرعية القوانين ـ متعهدها مجلس صيانة الدستور ـ أن تدوّن القوانين وتعلن في إطار المادة الرابعة من الدستور، مع الأخذ في الاعتبار عاملي الزمان والمكان ورعاية مصلحة الحكومة والمجتمع الإسلامي، وهذا الأمر لا يتناقض مع القواعد المذكورة، بل يسلتزم رعايتها. لذا، فإن نظام الجمهورية الإسلامية ـ مع قبوله بمبدأ الفصل بين السلطات، وتفويض المشرع بتدوين القوانين ـ لا يستطيع تجريم الأفعال والمعاقبة عليها، استناداً إلى النصوص الفقهية والفتاوى المشهورة، لأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في كل زمان. وليس المقصود بالبيان وضع الأحكام بواسطة الشارع قبل ١٤٠٠ عام، لأن القاعدة المذكورة عقلية، ولأن حكم العقل هو نفسه في الزمن الحاضر، أي أنه يجب على المشرّع أن يدوّن القوانين المتعلقة بكل ما هو ممنوع ويعلنها على الملأ. لذا، لا يمكن القول، في العصر الحاضر، أن الحكومة الإسلامية مستقرة، لأن الأحكام الإسلامية، ومن ضمنها الأحكام الجزائية قد نزلت قبل ١٤٠٠ عام وأعلنت زمان الرسول (ص) والمعصومين(ع)، كما أن فقهاء الإسلام قد دونوها وبينوها في كتبهم على مدى سنوات طوال، وبالتالي فقد تحقق البيان

مقصود القاعدة (قبح العقاب بلا بيان). وهذا الرأي لا ينطبق مع حكم العقل، لذا، فإن دستور الجمهورية الإسلامية قد عهد أمر تدوين ونشر القوانين التي من ضمنها قوانين وأحكام حول الحدود والتعزيرات (المادة ١٥٦) إلى السلطة التشريعية، ولم يكتف بمجرد توضيحها في الكتب الفقهية.

إن عدم رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة في الزمن الحاضر لا يتعارض مع القواعد والأصول الفقهية المسلم بها فحسب، وإنما لا يتفق أيضاً مع أسلوب بيان الأحكام بواسطة الأئمة الأطهار(ع) الذين بذلوا جهداً عظيماً في بيان الأحكام حتى لا يقع المسلمون في المشقة، وكانوا في حالات عديدة ينهون المسلمين عن الإمعان والتقصي في أحكام الدين، حتى لا يترتب عليها تكاليف شاقة. فعلى سبيل المثال، قال الإمام علي(ع) إنه عند نزول آية متعلقة بوجوب الحج، سأل شخص الرسول (ص): هل زيارة بيت الله في حالة الاستطاعة واجبة كل عام أم أنها لمرة واحدة، فما أجابه الرسول الأكرم (ص)، وبعد تكراره للسؤال وسكوت النبي (ص)، قال صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله: «... لا تكثروا من السؤال، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم أنبياءهم، فما أمرتكم به فائتمروا به، و ما نهيتكم عنه فانتهوا» [٢١]. كما يدل على المضمون نفسه رواية أخرى عن الإمام علي (ع) «إن الله سكت عن أمور» [٢٢]. لذا يلاحظ أن الشارع المقدس لم يؤاخذ على الحالات مجهولة الحكم، بل إنه منع من كثرة السؤال حتى لا يترتب على ذلك مشقة للناس.

إن قبول مثل هذا الأساس في الأحكام الشرعية يدل على أن الشارع المقدس اهتم بسهولة الأحكام، حتى لا يتحمل الأفراد مشقة عند سن وبيان تلك الأحكام.

أدلة أصل البراءة والإباحة وقبح العقاب بلا بيان في الكتاب والسنّة

كما أشرنا سابقاً، بحث الفقهاء والأصوليون الأصول والقواعد المذكورة، وقاموا بدراستها دراسة تفصيلية، كما أنهم عرضوا أدلة للأصول المذكورة في آيات وروايات. وعلى الرغم من مناقشتها، فإن محتوى هذه الأدلة مفيد لبحثنا، وعليه فإننا سنشير إلى بعضها:

أ- الكتاب

الآية ٧ من سورة الطلاق ﴿لايكلف الله نفساً الا ما آتاها﴾ تعني أن الله لا يكلف شخصاً بأمر ما، إلا إذا كان قادراً على القيام به. و قد استند الشيخ الأنصاري إلى هذه الآية في بيان أدلة البراءة، إذ يقول: «هناك قول أن لهذه الآية دلالة واضحة على البراءه. إلا أن لهذا الرأي عيبين، الأول هو أن دلالتها غير ظاهرة ولا تؤدي إلى البراءه، مثل حقيقة معنى (إيتاء) أي الإعطاء. لذا فإذا كان المراد من الموصول، في (ما آتاها) مالاً، وهذا بقرينة قوله تعالى قبل الآيه المذكورة ﴿من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾ أي أن الله لا يكلف شخصاً القيام بعمل ما

إلا إذا أعطاه من ذلك المال. أما إذا كان المراد من (ما) القيام بفعل أو تركه، وذلك بقرينة أن الله تعالى قد علّق التكليف على الموصول (ما)، والإعطاء كناية عن اعطاء القدرة والسلطة. لذا يصبح معنى الآيه أن الله لا يكلف بأمر غير مقدور عليه. وهذا المعنى يظهر ويشمل المعنى الأول أيضاً. على كل حال، إن ترك أمر محتمل التحريم يعد شيئاً مقدوراً»[٢٣]. هكذا، إذا كان المقصود من (ما) الحكم والتكليف، ومن كلمة (ما آتاها) الإعلان وبيان الحكم، وبالتالي، فإن الله لا يكلف أحداً بأمرٍ لم يبين، وهذا البيان مدلول جزء من مفهوم مبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقاب. بعبارة أخرى، يمكن القول بناء على هذا الأساس أن كل شخص مسؤول في ما يتعلق بما تم بيانه له، وبالتالي فكل عمل مباح حتى يحرمه الله ويعلن تحريمه. فإذا حرم، فإن هذا التحريم لا يسري بأثر رجعي. ويتابع الشيخ الأنصاري في بحثه قائلاً: «إن الإرادة بخصوص التكليف والحكم تتنافى مع الآيه، وإذا أردنا من الموصول إرادة أشمل بحيث تشمل الحكم والآية، فلا بد من استعمال الموصول في معنيين، وهذا خلاف للظاهر»[٢٤]. ويستشهد الشيخ بالرواية التي نقلها عبد الأعلى عن الإمام (ع) في ما يتعلق بضرورة التكليف بالمعرفة الإلهيـة، والبيان الذي أورده، ويخلص إلى أن الرواية المذكورة لا يمكن أن تكون دليلاً على البراءة في الآيه المذكورة، وإنما تدل على الأمور الجسدية والقدرة المادية أو البدنية، وإذا كان كذلك، فإن الآيه تدل فقط على سقوط التكليف من باب العجز وعدم الاستطاعة، وليس من باب الجهل.

لم يستشهد المرحوم آخوند خراساني بكفاية الآيه المذكورة، ولم يعتبرها دليلاً على أصل البراءة[٢٥]. ويرى الإمام الخميني، مع بيان الأوجه المختلفه، أن كلا الوجهين يقبل التأمل والنظر[٢٦].

تعني الآية ٥ من سورة الاسراء: ﴿ماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ أننا لا نعذب قوماً إلا إذا كنا قد أرسلنا إليهم رسولاً. وبرأي الشيخ الأنصاري: «إن دلالة هذه الآيه على أصل البراءة هو أن إرسال الرسل كناية عن البيان والتكليف؛ لأنه غالباً ما يكون بيان التكليف بإرسال الرسل، مثل عندما تقول: لن أنهض من هنا حتى يؤذن المؤذّن، فالأذان كناية عن دخول الوقت. لذا فللآية المذكورة دلالة على انتفاء العقاب قبل بيان الأحكام بواسطة الرسل»[٢٦]. في هذه الحال، فإنه لدى غياب نص وحكم شرعي أو قانوني، فالأصل في الأعمال الإباحة ولا يؤاخذ الفاعل أو التارك للفعل. في الوقت نفسه، فإن الله (سبحانه وتعالى) قد جعل أسلوبين في إبلاغ الأحكام الإلهية، وهما إرسال الرسل، وإهداء العقل إلى النوع البشري. لذا، اذا كان القيام بفعل أو تركه بنحو ما، بحيث يحكم العقل بحرمته بشكل مستقل (مجردات عقلية) فهو يستحق العذاب والعقوبة القطعية. وبما أن الآية المذكورة مطلقة، والرسول يشمل المعنى الظاهري والباطني (العقل). ونظراً للقاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) فإنه يبدو أن الآية

الكريمة تنفي العذاب في حال عدم إرسال الرسول وعدم إعطاء العقل. كما أنه نظراً لوحدة المعيار بين لزوم العقاب الدنيوي والأخروي على الآثام، فإن تقييد العذاب الإلهي وربطه ببعثة الأنبياء ولزوم تشريع وبيان الأحكام من قبلهم، يؤكد على المعنى القائل بأن تجريم أفعال المكلفين والمعاقبة عليها في هذه الدنيا يستلزم بيان الأحكام والقوانين بواسطة الحكومة الإسلامية، وأنه من دون بيان ونشر الحكم الشرعي أو القانوني تمكن معاقبة الأفراد على أعمال لا يعلمون حرمتها.

يبدو أن الآية المذكورة في مقام بيان سنة إلهية جارية في كل الأزمنة، تعني أن سنة تشريع الله قائمة على عدم مؤاخذة شخص من دون بيان ونشر الحكم. لذا، فإن الإعتراض المستند إلى لفظ (ما كنا) في صيغته الماضية، وقيل إن هذه الآية متعلقة بالأمم السابقة، هو اعتراض مرفوض، ولو أن ظاهر الآية دال على الزمان الماضي، وهذا أسلوب عقلاني يقتضي العدالة الإلهية؛ العدالة البديهية في التكوين والتشريع، والتي تقتضي بيان الحكم قبل المؤاخذة والعقاب. ويقول الشيخ الأنصاري إن إرسال الرسل لبيان الأحكام، والمؤاخذة والعقاب تكون دائماً بعد بيان الحكم، وإلا اعتبر ذلك خلافاً للعدل. وهذه القاعدة لا تختص بالأمور الأخروية. فالعقل يحكم أيضاً في الأمور الدنيوية. إن المؤاخذة تكون بعد بيان ونشر الحكم. ولا يستدل آخوند خراساني بهذه الآية على البراءة، بل يعتقد أن منع العقوبة من باب العفو والإغماض من قبل الله جلت قدرته. ويقول الإمام الخميني (ره) في معرض رده على الاعتراضات السابقة إن إرسال الرسل كناية عن إيصال الحكم، ولا يوجد فارق بين الأمم السابقة والحالية، وعرفاً فإنه يفهم من مفهوم الآية أن العذاب لا يقع قبل بيان الحكم ولن يقع أبداً، وأن الآية المذكورة مستند للبراءة، وأن مفاد حكم الآية معادل لمفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ويعتقد أنه إذا و جد الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف، فإن البيان يعتد به[٢٧]. ويستفاد من بيانه انتفاء وجود الدليل على التوقف أو الاحتياط. لذا فظاهر الآية دال على أصل البراءة، ودلالة الآية المذكورة مبرهنة على مدلول قاعدة القبح ولزوم وضع ونشر القوانين، ولذلك يمكن أن تكون مستنداً لمبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقاب.

تعني الآية ١١٥ من سورة التوبة : ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾، أن الله لن يضل قوماً بعد أن هداهم حتى يبين لهم ما يجب عليهم اجتنابه. هذه الآية تؤيد لزوم وضع القوانين ونشرها على الملأ. ويستنبط من فحوى الآية أنه إذا أبلغ الناس عن أمور ممنوعة، ولكنهم ارتكبوها، فإنهم سيتيهوا، وهذا التيه والضياع يعد نوعاً من العذاب و العقوبة. و في الآية ٥٩ من سورة القصص ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً يتلو عليهم آياتنا﴾، وفي الآية ١٦٥ من سورة النساء يقول تعالى ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾. الآيات الأخيرة دالة على ان إرسال

الرسل لأجل بيان الأحكام حتى لايحتج الناس بعد ذلك، وبالتالي، وبعد إرسال الرسل ومخالفة الأحكام الإلهية، فإن نصيب الناس سيكون الهلاك. ويستنتج من الآيات السابقة أن العقوبتين الأخروية والدنيوية تطبقان على المجرمين، عندما تبلغ الأحكام والمقررات الإلهية بواسطة الرسل، وفي زمان الغيبة بواسطة أولي الأمر وولاة الحكومة الإسلامية، وإلا فإن معاقبة المتخلفين أمر قبيح إذا كانت بلا بيان وبلا برهان.

إن قاعدة عدم سريان القوانين الجزائية بأثر رجعي تعد إحدى نتائج مبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقاب. وعلى هذا الأساس، فإن القوانين الجزائية تطبق على الأعمال التي ترتكب بعد نشرها، ولا تسري على الأعمال التي ترتكب أو ارتكبت قبل نفوذ القانون. فعلاوة على قاعدة (الإسلام يجب ما قبله) هناك آيات في القرآن الكريم تدل صراحة على قبول القاعدة المذكورة، وضمناً على قبول مبدأ القانونية أو الشرعية، ومن ضمنها الآية ٢٢ من سورة النساء ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف﴾. فعلى هذا الأساس منع زواج الرجل بزوجة أبيه، ولكن هذه الحرمة لم تسر على أعمال السابقين.

السنّة

قال الرسول(ص): «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا عليه والطيرة و الوسوسة في التفكر في الخلق و الحسد و ما لم يظهر بلسان أو يد»[٢٣].

يستشهد الفقهاء في الحديث المذكور بعبارة (ما لا يعلمون)، ويضربون مثلاً في استعمال الدخانيات. فلأننا لا نعلم بالحرمة أو أن حكم الحرمة لم يصل إلينا، لذا فهو مرفوع. ويعتقد الشيخ الأنصاري في (ما لا يعلمون) معنى المرفوع، مثل الخطأ والنسيان، ويزيل آثار أو على الأقل خصوص المؤاخذة، ومثل قول المعصوم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنكم». فالظاهر من الموصول في (ما لا يعلمون) هو فعل المجهول المكلف، مثل فعل غير معلوم أهو شرب خمر أو شرب خل. لذا، فإن (ما لا يعلمون) تشمل الشبهات الموضوعية ولا تشمل الشبهات الحكمية. من جهة أخرى لا يوجد تناسب إذا أخذت المؤاخذة في التقدير مع عمومية الموصول، بحيث تشمل الحكم و الموضوع، لأن المقدر في هذا الحديث هو المؤاخذة؛ وواضح ان المؤاخذة على حرمة المجهول نفسها من دون معنى. طبعاً يمكن معرفة المؤاخذة من نتائج الحرمة. فإذا اعتبرنا المقدر مناسباً مع أحد الأمور التسعة، فمن الممكن القول بأن حرمة استعمال الدخانيات (السجائر) يعد مؤاخذة على ارتكابه، وهو أمر مرفوع، ولكن ظاهر الحديث أن المؤاخذة مقدرة ومتعلقها الأمور نفسها المذكورة[٢٨]. و للشيخ بيان مفصل نعرض خلاصتة كالآتى: في هذا الحديث ما أخذ الخطأ والنسيان والجهل و... لأنها كلها موجودة في

الخارج. لذا يجب أن يكون هناك شيء في التقدير يعود إليه الرفع. وهنا توجد احتمالات عدة: الأول، كل آثار المواضيع التسعة، ومنها المؤاخذة والمسؤولية، والثاني، الأثر المناسب لكل واحد من التسعة، ومنها المؤاخذة التي من الممكن أحياناً أن تكون عقوبة أو حكماً، والثالث، ظاهر الحديث أن الرفع يعود إلى المؤاخذة. ظاهراً، وقبل الرأي الأخير، ولو أنه برأيه، فإن رفع كل الآثار المترتبة على الأشياء التسعة أنسب وأوضح،لأن بيان هذا الحكم (رفع الآثار) والذي بيّنه حديث الرفع هو للإرفاق بالأمة الإسلامية. ويقول الشيخ «إذا أخذنا برفع المؤاخذة، فسنواجه مشاكل في كثير من الأمور، لأن العقل يحكم بقبح المؤاخذة ورفعها عند عدم بيان الحكم بشكل مستقل، ولذا لا يعتبر هذا من خصائص أمة الإسلام»[٢٨].

اما آخوند الخراساني، فيرى أن الشارع المقدس يستطيع أن يرفع الشيء الذي من صلاحيته، مثل ما يجب وما لا يجب، وهذه هي الإلزامات الشرعية. لذا، فان الرفع يعود إلى التكليف. فإذا قال بحرمة استعمال الدخانيات، فإن الحرمة مرفوعة بالنسبة للجاهل بالحكم، وأصل الحكم لم يرفع. فإذا قام الجاهل بهذا العمل، فإنه لا يؤاخذ. أما التحريم نفسه وإلا فستظهر إشكالية أن قدرة الله تتعلق بأشياء ليست من صلاحيته! لأن استحقاق المؤاخذة أثر عقلي و ليس شرعي، فما كان من صلاحية الشارع، فهو حكم. أما الآثار المترتبة على اعمال العباد، فهي أثر عقلي. لذا، فإن الرفع يعود إلى الحرمة و الوجوب (التكليف) و ليس إلى المؤاخذة التي هي حكم العقل[٢٩]. ويقول: لو أن المؤاخذة أثر شرعي، ولكن الرفع يعني أن الله كان يستطيع أن يبين حكم الاحتياط للجاهل، ولكنه رفع مع هذا الحديث، وبالنتيجة رفعت المؤاخذة مع الواسطة، لأنه إذا سن وجوب الاحتياط ولم يحتط الجاهل بالحكم الواقعي، فإنه كان سيؤاخذ. لذا، فالمؤاخذة تترتب على حكم شرعي هو وجوب الاحتياط، و الذي لم يسن، بل هو مرفوع. لذا، فإن رفع المؤاخذة بدليل عدم وجوب الاحتياط هو حكم من عمل الله، و ما رفعه الشارع فهو الزام باعتبار عدم المؤاخذة[٢٩]، علماً بان المؤاخذة حكم العقل و ليس حكم الشرع الذي يرفع بواسطة الشارع.

برأينا، إن للحديث المذكور دلالة واضحة على مدلول أصل البراءة ومبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقوبة، وهذا ما يغنينا عن الاستشهاد والاستدلال ببقية الأحاديث التي أوردها الفقهاء في هذا الباب.

-كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه[٢٩]. بتعبير آخر جاء في كتاب **الحدائق**، المجلد الأول، ص ٣١ أنه: «كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام ببينة فتردعه». لهذا الحديث دلالة على أصل الإباحة، أي أن كل الأمور مباحة وحلال ما دامت حرمتها غير معلومة لنا، سواء بسبب عدم وجود نص او عدم وضع حكم. لذا فهو مستند جيد لمبدأ الشرعية، لانه يشمل ايضاً الحالات فاقدة الحكم. ولو ان الرواية المذكورة بينت الشبهات التحريمية، ولكن مع

قبول عدم الفصل في القول يتعين تلقائياً حكم الشبهات الوجوبية، وبالتالي يشمل كل حالات البراءة، بما في ذلك الشبهة الوجوبية والتحريمية.

ـ الناس في سعة ما لا يعلمون[٢٩]، أي أن الناس في سعة من أمرهم ما داموا لا يعلمون. فإذا ما ارتكب شخص عملاً حراماً و لم يكن يعلم بحرمتة لا يؤاخذ. أما إذا كان الاحتياط واجباً، فلن تكون سعة، وهذا الحديث مطلق، ويشمل ما هو فاقد للحكم وما لم يصبح حكماً وأصلاً، وبالتالي يمكن أن يكون مستنداً لأصل البراءة ومبدأ القانونية.

ـ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي[٢٩]، أي أن كل شيء مباح ما لم يرد فيه نهي، وبالتالي فهو فاقد لحكم الوجوب والحرمة. ولهذا الحديث دلالة واضحة على مبدأ قانونية وشرعية الجريمة والعقوبة.

عموماً، إن روح ومدلول الروايات السابقة وصراحة مدلول بعضها، يبين مضمون مبدأ قانونية الجريمة والعقاب، وهذا هو مرادنا، فلا حاجة لذكر موارد وحالات أخرى.

أدلة لزوم رعاية مبدأ قانونية الجريمة والعقوبة

في الوقت الحاضر، إن المشرع العادي، باتباعه للأسلوب المقبول في الدستور والمتطابق مع سيرة العقلاء، مجبر على قبول مبدأ شرعية الجريمة والعقاب، والذي على أساسه يدوّن القوانين اللازمة وينشرها على الملأ، للأسباب الآتية:

ـ تم تقسيم الجرائم في القانون الإسلامي حسب العقوبات إلى جرائم تستلزم القصاص والدية والحد والتعزير. كما أن قانون العقوبات الإسلامي المصادق عليه سنة ١٩٩٢ قد نص على الجرائم التي تستلزم العقوبة الرادعة. وبناء على اتفاق علماء الإسلام، فإن تعيين معيار عقوبات القصاص والحد وعناوين الجرائم التي تستلزم العقوبات المذكورة يقع على عاتق الشارع المقدس، بينما تعيين نوع الجرائم التعزيرية ومعيار عقوباتها، فهو من شأن ولي أمر المسلمين والحكومة الإسلامية، والذي يتخذ قراره، آخذاً في الاعتبار الأصل الكلي ﴿من يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً﴾ والقاعدة المشهورة (التعزير لكل عمل محرم) ومصالح المجتمع وعامة الناس والمفاسد المترتبة على أعمال الأفراد. وعلى أساس دستور الجمهورية الإسلامية، فإن ولي أمر المسلمين أو الحاكم المسلم بصفته الولي الفقيه، فهو متعهد لكل المناصب والصلاحيات اللازمة لإدارة الحكومة، وذلك بواسطة السلطات الثلاث؛ ومن ضمن الصلاحيات المذكورة تعيين العناوين الجرمية أو عناوين الجرائم ومعيار وميزان عقوباتها، وهذا ما يستطيع القيام به الفقهاء المطلعون على أوضاع وأحوال المجتمع، وبالتالي تعيين طريق العدالة للمجتمع، لأن أول أساس للعدالة هو تعيين الجرائم مسبقاً وإبلاغ الناس بالأوامر والنواهي القانونية، بحيث لا يكون الناس مكلفين برعاية القانون قبل تبلغهم به[١٧].

ويؤيد هذا الرأي الروايات الواردة عن المعصومين (ع) والتي تؤيد تفويض تنفيذ العقوبات ما كان منها حداً أو تعزيراً إلى الإمام أو والي المسلمين؛ ومن ضمنها ما قاله الإمام الباقر (ع): «يجلدون شاهد الزور، ولكن مقدار الجلد غير معلوم، ويقدره الامام»[8]. وفي رواية أخرى في رده على سؤال حول ميزان التعزير، يقول: «على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوة بدنه»[19]. وحتى في باب الحدود، فقد أكدت الروايات على صلاحية الإمام وولي المسلمين. ومن ضمن هذه الروايات مايلي[18]:

- يعاقبه الإمام على قدر ما يرى من جرمه؛

- ينبغي على الإمام إذا جلده أن ينفيه من الأرض التي جلده فيها إلى غيرها سنة، وعلى الإمام أن يخرجه من المصر؛

- وإن رفعه إلى السلطان قطع يده؛

- لا يصلح الحكم و لا الحدود و لا الجمعة إلا بإمام.

على الرغم من أن النصوص السابقة جاءت حول تنفيذ عقوبة الحد. ولكن الدلالة أن تنفيذ العقوبة بشكل مطلق على عاتق الإمام ووالي المسلمين، والتعزيرات هي نوع منها، وبالتالي لا تفاوت بينها من هذه الناحية، وعليه يجب التعامل معها بشكل مشابه عند نشرها على الملأ. كما أن الدستور أشار إلى هذا الموضوع في الفقرة ٤ من المادة ١٥٦. إذ إن تنفيذ الحدود والتعزيرات الإسلامية المدونة هي من وظيفة السلطة القضائية. وعلى هذا الأساس أشار فقهاء الإسلام أيضاً في كتبهم الفقهية في باب تنفيذ العقوبات - في كلا البابين الحد والتعزير - إلى الحاكم أو ولي الأمر.

يقول الشيخ الطوسي بهذا الشأن: «التعزير موكول إلى الإمام، لا يجب عليه ذلك، فإن رأى التعزير، فعل وإن رأى تركه فعل»[25]. ويقول أبو صلاح الحلبي: «فيلزم سلطان الإسلام تأديب بما يردعه وغيره عن الإخلال بالواجب ويحمله وسواه على فعله»[21].

يعتبر ابن إدريس التعزير من صلاحية سلطان المسلمين أو المعين من قبله، ويقول: «فيلزم سلطان الإسلام أو نائبه تأديبه بما يردعه وغيره عن الإخلال بالواجب ويحمله وسواء على فعله»[22]، ويقول المحقق الحلي: «كل من فعل محرماً أو ترك واجباً فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد وتقديره إلى الإمام». ويقول الشيخ محمد حسن النجفي في شرح ذلك: «لا خلاف ولا إشكال في ذلك نصاً وفتوى»[23]. ويقول أيضاً في إدامة عبارة المحقق الذي قال: «أما التعزير فتقديره إلى الإمام» أنه «كغيره مما ثبت فيه التعزير»[23]. وقد بين العلامة الحلي عبارة «إنه بحسب ما يراه الامام» في مواضع مختلفة»[24]. وأخيراً أوجد الحر العاملي لروايات هذا الباب، عنواناً مستقلاً (باب ثبوت التعزير بحسب ما يراه الإمام)، كما انه استخدم لفظ الامام في

أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة. ويقول الشيخ المفيد: «إقامة الحدود على عاتق إمام المسلمين المعين من قبل الله، ويمثله الأئمة المعصومون، والأمراء والحكام المعينون من قبل الأئمة الأطهار. ومن جهة أخرى، فقد فوضوا فقهاء الشيعة بهذا الأمر عند الامكان»[٢٥]. وقد جاءت العبارة السابقة في كتابات فقهاء الإسلام العظام. وإذا استخدمت أحياناً عبارة (حاكم) بدلاً من (إمام)، فكما قال الشهيد الثاني في **مسالك الإفهام** ضمن شرح عبارة المحقق، إن المقصود بالحاكم المطلق هو الذي يشمل مقام الولاية والنيابة العامة، وبناء على ما قيل، فإنه، وفي ظل الظروف الحالية حيث جعل دستور الجمهورية الإسلامية النظام الحكومي على أساس ولاية الفقيه، فلا شك أن تعيين عناوين الجرائم وميزان عقوباتها على عاتق قيادة النظام الإسلامي، والذي يتم من طريق السلطة التشريعية. لذا، فإن قضاة المحاكم الجنائية يستطيعون البت في اتهامات الأفراد فقط على أساس النصوص القانونية. وفي حال فقدان القانون أو سكوته أو نقصه، فإنهم لا يستطيعون أن يضعوا أنفسهم مكان المشرع وأن يستخرجوا الأحكام الإسلامية من المصادر الأوليه وينفذونها، لأن هذه الوظيفة على عاتق الحاكم وسلطان المسلمين وولي الأمر المسمى في الدستور الولي الفقيه، والذي يتم تنفيذه على أساس الدستور من طريق مجلس الشورى الإسلامي تحت إشراف مجلس صيانه الدستور الذي يضمن إسلامية القوانين المصادق عليها. ولكن الأمر يشمل كل المقامات والمناصب اللازمة لادارة أي نظام حكومي، والتي من ضمنها مسؤولية أمر القضاة، كما كان الرسول الأكرم (ص) وعلي (ع) متعهدين لهذا الأمر شخصياً. وفي الوقت الذي تعتبر هذه الوظيفة، مثل التشريع وتدوين المقررات، من خصوصيات الإمام وقائد المسلمين، فإنها تقبل التفويض. فكما فوض أمر التشريع في دستورنا إلى السلطة التشريعية، فإن مسؤولية أمر القضاء أيضاً عهد به إلى السلطة القضائية. والمتولون لأمر القضاء مأذونون من جانب ولي الأمر. وفي نطاق هذا الإذن، لهم صلاحية حل وفصل الدعاوى. ويتم تعيين التعزير (سواء لناحية العنوان الجرمي أو ميزان العقوبة) وتنفيذ وإقامة الحدود من جانب الحكومة ووالي المسلمين على مراحل، منها ما عهد به إلى السلطة التشريعية، ومنها إلى السلطة القضائية. ونظراً إلى قبول مبدأ الفصل بين السلطات، لا يجوز للسلطات المذكورة أو القائمين عليها أن يتدخل بعضها في شؤون بعض. لذا فإن السلطة التشريعية تدون وتنشر القوانين الجزائية، ويعاقب القائمون على القضاء المجرمين على أساسها. وهذا الأسلوب العقلاني مقبول في الدستور لأنه يمنع الفوضى، كما أنه يجنب الاختلاف في آراء المحاكم، مما يؤدي إلى حفظ النظام واستقرار المجتمع وتأمين العدالة القضائية.

- في حال كان المقصود بالحاكم في عبارة (التعزير بمايراه الحاكم) هو المجتهد جامع الشروط، وليس الحاكم وولي الأمر، فإنه، أولاً يؤدي إلى تدخل عدد كبير من المؤهلين - الذين

ليس لهم دور قيادي في الحكومة الإسلامية. في أمر القضاء، وهو ما يتعارض مع وجود الحكومة الإسلامية التي تستلزم التمركز والتمحور في القيادة. ثانياً في الظروف الحالية ونتيجة للإضطرار وعدم وجود القاضي المؤهل (المجتهد المؤهل) فإن القضاة مجازون من قبل ولي الأمر، ولا يراعى شرط الاجتهاد، وهذا بناء على القانون والآراء الموجودة. لذا فإنه لتعيين العناوين الجرمية وتنفيذ العقوبة الإسلامية بوجود ولي الأمر، لا يصل الدور إلى القضاة المجازين. وعليه لا يمكن الإدعاء أن قضاة المحاكم الجنائية الحالية ليست لديهم الصلاحيات المذكورة في الروايات وأقوال الفقهاء. وهذا الموضوع كان محط اهتمام نواب مجلس الخبراء لدى تدوين الدستور. فمثلاً يقول الشهيد بهشتي(ره) عند مناقشة المادة ٣٤ من الدستور: «الأساس الآن هو أن المجتهد يمكن أن يكون قاضياً، وهو ما يعمل به الآن في محاكم الثورة. ولكن إذا كان المجاز غير مجتهد، عندها يستطيع أن يكون مقيداً في حدود إجازتة وإذنه، يعني عندما يريد الحاكم أن يعطي إذن القضاء لغير المجتهد يقول له أنت تستطيع أن تقضي ضمن هذه الحدود»[٢٥]. ان عدم وجود القاضي المؤهل و الاذن و الاجازة التي يمتلكها قضاة المحاكم الحاليون، لا يسمح ان تعطي لهم صلاحيات القاضي المجتهد، لذا فان الادارة الحقوقية للسلطة القضائية تقول في رأيها رقم ٢٤٣/٦- ١٩٩١م: «ان قضاة العدل المعينين بموجب إبلاغ مجلس القضاء الأعلى أو رئاسة السلطة القضائية، يعتبرون قضاة مأذونين ومجازين، وحدود إذنهم هي ما ذكرت في الإبلاغ، ولا يستطيعون أن يعينوا عقوبة لأعمال لم يقرر لها القانون عقوبة»[٢٦].

-لناحية حفظ المصالح العامة وتجنب التعدي على حقوق الناس وتجاوز حدود إذن الشارع وتطبيق العدالة والأخذ في الاعتبار الأساس العقلي، تم تأييد مبدأ الشرعية، وهو أسلوب منطقي وعادل يمنع صدور الأحكام المتهافتة للقضاة المأذونين. إن صدور الأحكام المتهافتة والفوضى في تعيين العناوين الجرمية والعقوبات، يؤديان إلى تزلزل بنيان النظام القضائي والحكومة. لذا من الضروري تعيين الضوابط المدوّنة من قبل الحكومة وإلزام القضاة برعايتها. ومن البديهي أن هذا الرأي لا يتعارض مع الصلاحية القانونية للقضاة في تعيين الحد الأدنى والحد الأقصى للعقوبات التعزيرية.

-إن المراجع التشريعيه في الجمهوريه الإسلامية، سواء كان مجلس الشورى الإسلامي أو مجلس صيانة الدستور أو مجمع تشخيص مصلحة النظام، كانت لهم وجهات نظر مختلفة خلال السنوات الماضية حول كون تعيين العقوبة يقع على عاتق القضاة أو مجلس الشورى الإسلامي، ولم يصلوا حتى الآن إلى نتيجة معينة ومدونة. وقد اتبع الإمام الخميني (ره) أسلوباً بحيث يستنبط من مجموع آرائهم والآراء العملية المطبقة في ذلك الزمان، كما أكد على الأسلوب الذي نص عليه الدستور. كما أن الإمام (ره) لدى سؤاله من قبل اللجنه القضائية

للمجلس، أجاب: «في هذا الوقت حيث إن الأكثريه ممن يتولون أمر القضاء غير مؤهلين شرعياً، وأعطي لهم الإذن من باب الضرورة، الا أنه ليس لهم الحق في تعيين حدود التعزير من دون إذن الفقيه المؤهل. لذا، لا بد من تعيين حدود التعزيرات من قبل لجنة مركبة، بحيث يعطى لهم الحق في إطار ذاك الإذن وليس لهم الحق في تخطيه، وهذا الأمر موقت واضطراري، حتى يعين القضاة المؤهلون». كما أنه قال في موضع آخر: «ليس للقضاة المأذونين الحق في العفو إلا بإذن الفقيه المؤهل».

ختاماً، إن لجنة الشؤون القضائية في المجلس قد قبلت التكليف لحل هذه المشكلة، إذ صودق على قوانين ونظمت على هذا الأساس. ويظهر أن القائمين على الشؤون القضائية والتشريعية في الجمهورية الإسلامية قد توصلوا إلى نتيجة مفادها أنه في الظروف الحالية، تقتضي المصلحة أن ينفذ القضاة المأذونون العقوبات الإسلاميه. وفي الوقت نفسه، فإن مشرّع الجمهوريه الإسلاميه قد أذن بناء على استنباط غير صحيح للمادة ١٦٧ من الدستور للقضاة المأذونين بالرجوع إلى المصادر الفقهية أو الفتاوى المشهورة، وذلك في حال عدم وجود القانون أو سكوته أو نقصه - وهذا مخالف للدستور والشرع الإسلامي - وذلك على ثلاث مراحل: سنة ١٩٨٣ بالمصادقة على المادة ٢٨٩ من قانون تعديل قانون أصول المحاكمات الجزائية، وسنة ١٩٩٠ بالمصادقة على المادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١و٢، وسنة١٩٩٦ بالمصادقة على المادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة. إذ إنه بناء على ما قيل، فإن تدوين وإعلان القوانين، ومن ضمنها القوانين المتعلقة بالجرائم وعقوباتها، من واجبات السلطة التشريعية التي تؤدي واجبها تحت زعامة ولي الأمر. ويؤيد هذا الرأي استثناء المادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١و٢، والذي يقرر: «اذا كان القاضي المجتهد مؤهلاً وفتواه الفقهية مخالفة للقانون المدوّن، يحول ملف القضية إلى قاض آخرللقضا،». ظاهراً، إن الإستثناء يتعارض مع أصل المادة، لأنه إذا لم يستطع القاضي المجتهد المؤهل أن يحكم بفتواه، فإنه من باب أولى ألا يستطيع القاضي المأذون أن يصدر حكماً على أساس استنباطه من المصادر الفقهية المعتبرة. وإذا كان القاضي المأذون يستطيع الرجوع إلى المصادر الفقهية، فإن القاضي المجتهد المؤهل يستطيع من باب أولى أن يصدر حكماً على أساس رأيه الفقهي الذي يعتبر من مصاديق الفتاوى المشهوره أو المصادر الفقهية. وبغض النظر عن المأخذ المذكور، يظهر أن الهدف من استثناء المادة أن لايواجه القضاة المجتهدون - غير المكلفين شرعاً باتباع قوانين المجلس المدوّنه - محذوراً شرعياً. وعملياً يصدر القضاة المأذونون حكماً على أساس القوانين الجارية. لذا، أكد المشرّع في كلتا الحالتين في الاستثناء المذكور على لزوم تنفيذ وتطبيق القوانين المدوّنة، وهذه السياسة تدل على أن الأصل في القانون الوضعي للجمهورية الإسلامية، هو تطبيق القوانين المدوّنة في ما يتعلق بالجرائم وعقوباتها، وليس الرجوع إلى المصادر الفقهية المعتبرة أو الفتاوى المشهورة. من ناحية أخرى، فإن تعيين وتشخيص المصادر المعتبرة والفتاوى المشهورة، والذي يعد عملاً

تخصصياً، أدى إلى صدور آراء متهافتة بسبب الموضوعية، وهذا ما يتعارض مع الأسلوب المقبول في الدستور الذي يؤكد على تطبيق القانون وتعيين الحدود ورعايتها بواسطه المشرع، لأن المادة ١٦١ من الدستور تؤكد على إيجاد آراء موحدة في محكمة التمييز، ما يؤدي إلى رعايه أصل المساواة في تنفيذالعقوبة (المادتان ١٩ و٢٠ من الدستور) كما يؤمن الأمن القضائي. ان عدم رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب واعطاء الصلاحية إلى القضاة المأذونين في تعيين الجرائم وعقوباتها بالرجوع إلى المصادر الفقهية والفتاوى المشهورة يتعارض مع الأهداف السابقة، وبالتالي لم يبق حل سوى تخصيص وانصراف المادة ١٦٧ من الدستور إلى الأمور الحقوقية. لذا، فإن المواد ٢٨٩و٢٩و٨ من القوانين المذكورة تسمح للقاضي الجنائي، لدى غياب القانون أو سكوته أو نقصه، بالرجوع إلى المصادر الفقهية أو الفتاوى المشهورة، وهذا يتعارض مع الشرع والدستور. لذا، على المشرع أن يعيد النظر في هذه المقررات. وفي ما يتعلق بتطبيق هذا المبدأ، أصدرت الإدارة الحقوقية لوزارة العدل نظريات وآراء متعددة، منها النظرية رقم ٧/٦٣٨١ بتاريخ ١٩٩١ التي تنص على: «أن مبدأ شرعية الجريمة والعقاب مقبول من قبل مشرّع الجمهورية الإسلامية الإيرانية»[٢٦]. كما نصت الإدارة المذكورة في نظريتها رقم ٤٩٩٨/٧-١٩٨٤على: «أن المادة ١١ من القانون المتعلق بالعقوبات الإسلامية حول تعريف التعزير، وليس في ما يتعلق بإعطاء الصلاحية للقاضي حتى يعين العقوبة حسب رغبته الشخصية للأفعال التي لم يقرر لها عقاب، أو الحكم بأحد أنواع التعزيرات المذكورة في تلك المادة، من دون الاخذ في الاعتبار المعيار المقرر في القانون، لأن المادتين ٢ و ٦ من ذلك القانون سلبتا صراحة تلك الصلاحية».

برأينا، إن إعطاء الصلاحيات المذكورة للقضاة المأذونين يتعارض مع رأي مجلس صيانة الدستور الذي صرح في مناقشته للمادة ٢ من المشروع المذكور، والتي تسمح لمحاكم الثورة بالرجوع إلى كتاب **تحرير الوسيلة** للإمام (ره) والحكم بناء عليه، ونظراً لأن كتاب **تحرير الوسيلة** باللغة العربية ووفقاً للمادة ١٥ من الدستور، فإن لغة الدولة الرسمية هي الفارسية، ويجب أن تكون النصوص الرسمية باللغة الفارسية، وهذا ما يتعارض مع الدستور»، و هذا الاستدلال كاف للدلالة على أن المادتين ٢٩و٨ من القوانين المذكورة مخالفتان للدستور.

- قلنا إن تعيين نوع وميزان العقوبات التعزيرية وإجراء الحدود، وبشكل عام تنفيذ عقوبات المجرمين، من صلاحيات والي المسلمين وقائد النظام الإسلامي، وذلك على أساس الروايات وفتاوى الفقهاء. وفي نظام سياسي ذي تشكيلات منظمة، مثل الجمهورية الإسلامية، فإن هذا الأمر من صلاحية مجلس التشريع الذي يجب أن يكون مكوناً من أصحاب الرأي، ومتخصصين وفقهاء ومطلعين. ويُعتقد أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تختص بالعقوبات الأخروية فقط. وهذه القاعده العقلية جارية أيضاً في الأمور الدنيوية. لذا، فإن السلطة

التشريعية مكلفة بتعيين عناوين الجرائم وميزان عقوباتها ونشرها وإعلانها للناس. وعليه، فإن هذا الأمر المهم ليس من صلاحيات قضاة المحاكم، بحيث يعينون العقوبات وينفذونها حسبما يرونه مناسباً. ويستفاد من عبارات الفقهاء السابقة أن التعزيز ـ الذي يعد تأديباً إلهيا للمخالفين للشرع ـ يجب أن يكون على نحو بحيث يردع المجرمين وغيرهم. لذا، فإن اختيار نوع وميزان هذه العقوبة يجب أن يكون وفق المصلحة وبإشراف ولي الأمر . ولتنفيذ عقوبة التعزيز، فإنه يلزم: أولاً أن يرتكب المجرم فعلاً بيناً مخالفاً للشرع؛ ثانياً، عدم وجود حد مقرر في الشرع لترك الواجب أو فعل الحرام، وإن وُجد، أن لا تتوافر شروطه؛ ثالثاً، أن يكون الواجب المتروك واجباً شرعياً، وذلك باتفاق العلماء. وعلى أساس الرأي السابق، فإن أية معصية، صغيرة كانت أم كبيرة، توجب التعزير، مع أن النصوص والروايات لم تعين عقوبة تعزيرية لذلك، بدليل الروايات التي أوردها الحر العاملي تحت عنوان (باب أن من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير»[١٩]. ويعتقد بعض الفقهاء أن كل عملٍ يؤذي ويضر المسلمين، فإنه يستوجب التعزير ما لم يستلزم الحد، وهذا ما يراه المرحوم المحقق الأردبيلي في شرح **إرشاد الأذهان**.

بغض النظر عن الآراء المخالفة، فإن الجرائم موجودة ما دامت المجتمعات البشرية موجودة. وكلما تقدمت المجتمعات وتزايدت علاقات الأفراد، تنوعت الجرائم والأعمال المخالفة. وعليه لا بد من وجود مؤسسة تعين الأعمال المفسدة وعقوباتها حسب الأوضاع والأحوال والزمان والمكان. وبما ان الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان، فلا بد أن تكون أحكامه مواكبة للعصر. فإذا كان الشرع قد عيَّن عقوبات الحد والقصاص والدية والتعزير بالنسبة للجرائم التي كانت موجودة زمان التشريع، فليس من المعقول أن تبقى عناوين الجرائم محصورة في تلك التي ذكرها الشرع. وعليه فحتى يكون الإسلام مواكباً ومتماشياً مع الزمان والتطور، فلا بد من التشريع المتناسب مع الزمان. فتطور ونمو المجتمعات، والذي يؤدي إلى تنوع الجرائم التي لا تنطوي تحت العناوين التي وجدت في بدايات النظام والحكومة الإسلامية، يجعل من الضروري البحث عن قاعدة تشمل وتواكب تغيرات العصر. وهذه القاعدة هي (التعزير بما يراه الحاكم). فكل عمل يضر بمصالح المسلمين، يجب على الحاكم المسلم أن يعين عقوبة له، وهذا ما يتعارض مع قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) إذ على الحاكم المسلم أن يعين الأعمال الموجبة للعقوبة قبل معاقبة الناس عليها. لذا فما العمل إذا تكافأت أدلة الطرفين القائلين بالقاعدتين السابقتين؟

أولاً، إن هذه الحالة من مصاديق الاحتياط في عدم تنفيذ العقوبة، وبما أن الأصل أن أي شكل لتعذيب الآخرين ممنوع وحرام، إلا إذا أقيم الدليل الشرعي المسلّم على جوازه، فعليه، إذا أفترض عدم وجود الدليل الشرعي المسلّم، فلا شك أن الحاكم لن يسمح بتنفيذ العقوبة. ثانياً في حالة الشك في شخص المرتكب، يطبق أصل البراءة . ثالثاً في ما إذا كان الحاكم مكلفاً بتنفيذ العقوبة أم لا، فالأصل براءة الذمة من وجوب تنفيذ العقوبة. ومن خلال مجموع الاستدلالات

التي عُمل بها في النظام الإسلامي، فإن أمر تعيين نوع الجريمة وميزان العقوبة - وفي الجرائم المستلزمة للحد، إعلان الشارع وتنفيذ العقوبة - يقع على عاتق الحاكم الإسلامي، وهو في وقتنا الحالي السلطة التشريعية، وليس القائمون على القضاء المكلفون بالمعاقبة على أساس القرارات التي أعلنت مسبقاً من قبل السلطة التشريعية. وفي حال عدم وجود نص قانوني أو سكوته أو نقصه، يطبق أصل البراءة الذي أكدت عليه المادة ٣٧ من الدستور.

استنتاجات

نظراً إلى روح الدستور ولزوم تدوين القوانين وإعلانها ونشرها على الناس، وصراحة المواد من ٣٢ إلى ٣٩ والمادة ١٦٩ والفقرة ٤ من المادة ١٥٦ من الدستور، ولزوم رعاية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي انضمت إليه الحكومة الإيرانية على أساس قانون سنة ١٩٥٩م، والأصول المسلمة للقانون الإسلامي، ومنها أصل الإباحة وأصل البراءة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، والآيات والروايات المؤيدة للأصول المذكورة، والتي أشير إليها في البحث، فإن مبدأ شرعية وقانونية الجريمة والعقاب قد تم قبوله في قانون إيران. وعليه لا يستطيع المشرّع أن يدون و يصادق على قوانين عادية مخالفة لهذا المبدأ. على أن الرجوع إلى المصادر الفقهية والفتاوى التي غالباً ما تكون باللغة العربية، ومؤداها عدم رعاية المادة ١٥ من الدستور، مخالف لمصلحة المجتمع والحقوق والحريات الفردية، ولا يستطيع المشرّع أن يلزم الناس بالرجوع إلى المصادر المذكورة، بل عليه أن يحصي الأعمال الممنوعة في قائمة للجرائم، معيناً عقوباتها قبل ان ينشرها على الملأ، وإلا اعتبر متقاعساً عن أداء واجبه.

نظراً لعدم اشتراط الاجتهاد في القضاة للضرورة، وأن تعيين العقوبة من صلاحيات الحكومة الإسلامية ووالي المسلمين، فإن إعطاء الصلاحيات إلى القضاة المأذونين، والتي تتجاوز المسموح به دستورياً، يؤدي إلى صدور آراء متهافتة، وهذا ما يتعارض مع فلسفة تشكيل السلطة القضائية الهادفة إلى إيجاد آراء وأحكام واحدة وتنفيذ وتطبيق العدالة، كما يتناقض مع الأصول الفقهية المسلمة وصراحة وفحوى مواد الدستور المختلفة. لذا، فإن المادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية ١ و ٢ والمادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة مخالفتان للدستور في نصوصهما المتعلقة بإعطاء مثل هذه الصلاحية. وفي رأي آخر لمجلس صيانة الدستور الذي قال لدى مناقشة المادة ٢ من مشروع إلحاق محاكم الثورة بوزارة العدل: «ان المشروع المذكور الذي يسمح لمحاكم الثورة بالرجوع إلى **تحرير الوسيلة** للإمام (ره) والحكم بناء عليه، يعد مغايراً للدستور، لأن كتاب **تحرير الوسيلة** باللغة العربية، وطبقاً للمادة ١٥ من الدستور «فإن اللغة الرسمية للدولة هي الفارسية، وعليه يجب أن تكون النصوص الرسمية باللغة الفارسية»[٢٧]. لذا فإن المواد السابقة تحتاج إلى دراسة وتعديل، بحيث تتضمن رعاية مبدأ شرعية الجريمة والعقاب.

المصادر:

(١) محسني، مرتضي: **كليات قانون العقوبات**، الجامعة الوطنية، ١٩٧٧، ج ١، ص ١٣٩، ١٤٣، ١٤٥، ٢٩٧، ٣١٧، ٣٢٠.

(٢) قاضي، ابوالفضل: **القانون الدستوري و المؤسسات السياسية**، جامعة طهران، ١٩٩٤، ج ١، ص ٣٢٧، ٤٢٧.

(٣) قرباني، زين العابدين: **الاسلام و حقوق الانسان**، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩٤، ص ٧٨، ٨٥، ٨٦.

(٤) بكاريا، سزار: **رسالة الجرائم و العقوبات**، ترجمة محمد علي اردبيلي، جامعة الشهيد بهشتي، ١٩٩٠، ص ٤١.

(٥) صالح، علي باشا: **تاريخ القانون**، جامعة طهران، ص ٩٢-٩٤.

(٦) حكيمي، محمود: **تاريخ حضارة العالم**، شركة دار النشر المساهمة، ١٩٩٣، ج ١، ص ٣٤.

(٧) دورانت، ويل: **تاريخ الحضارة**، ترجمة احمد آرام و آخرين، اقبال، ١٩٥٩-١٩٧٠، ج ١، ص ٢٣ و ٥١، ج ٣، ص ٤٧٤، ج ٨، ص ٣٠٦، ج ١٧، ص ٣٥، ج ٧، ص ٣٩.

(٨) القهوجي، عبدالقادر علي: **قانون العقوبات**، القسم العام، بيروت، ١٩٨٨، ص٤٢.

(٩) حجتي كرماني، علي: **سير القضاء في مراحل التاريخ المختلفة**، مؤسسة نشر مشعل الطالب، ١٩٩١، ص ٢٠.

(١٠) راوندي، مرتضي: **سير القانون و العدالة في ايران**، مكتبة بابل، ١٣٨٠، ص١٥.

(١١) دامغاني، محمد تقي: **مئة عام قبل هذا**، نشر شبكير، ١٩٧٩، ص ١٨.

(١٢) دهخدا، علي اكبر: **معجم لغة دهخدا**، جامعة طهران.

(١٣) عبدالناصر، جمال: **موسوعة الفقه الاسلامي**، مؤسسة الفقه الاسلامي، مؤسسة المفيد، لبنان، ج ١١، ص ٢٦٩.

(١٤) قاضي، ابوالفضل: **القانون الدستوري و المؤسسات السياسية**، جامعة طهران، ج ١، ص٤٢٧.

(١٥) **مشروح مباحثات مجلس المناقشة النهائية للدستور**، الادارة العامة للشؤون الثقافية والعلاقات العامة لمجلس الشورى الاسلامي/ ج ١، ص ٧٥١، ج ٣، ص١٨٢٢.

(١٦) معرفت، سيد هادي: بحث في التعزيرات، **مجلة نقابة المحامين**، العدد ١٤٦-١٤٧، ص ٥٧.

(١٧) جعفري، محمد جعفر: **مقدمة عامة في علم القانون**، نقلاً عن ابن حزم الأندلسي، ص٣٩.

(١٨) حاجي نوري: **مستدرك الوسائل**، ج ١٨ ص ٢٩، ٦١، ١٣٨، ١٤٧، ١٥٦، ١٩٥.

(١٩) العاملي، الحر: **وسائل الشيعة**، ج ١٨، ص ٣٠٩، ٣٦٣، ٣٦٦، ٤٥٣، ٤٥٤، ٥٨٤.

(٢٠) الطوسي، ابو جعفر: **المبسوط في فقه الامامية**، ج ٨، ص ٦٩.

(٢١) ابوالصلاح الحلبي: **الكافي في الفقه**، ص٤١٦.

(٢٢) الحلي، ابن ادريس: **السرائر**، الينابيع، ج ٢٣، ص ٢٩٦.

(٢٣) النجفي، محمد حسن: **جواهر الكلام**، ج ٤١، ص ٤٤٨ و٦٢٨.

المصادر:

(٢٤) الحلي، العلامة: **مختلف الشيعة**، ص ٧٦١و ٧٧٠.

(٢٥) الشيخ المفيد: المقنعة، ص ١٣٠، باب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، مسألة ٢٥، نقلاً عن **وسائل الشيعة**، ج ١٨، ص ٢٣٨.

(٢٦) شهري، غلام رضا. ستوده، سروش: نظريات الادارة القانونية للسلطة القضائية في المسائل الجزائية، **الجريده الرسمية**، ١٩٩٥.

(٢٧) مهرور، حسين: سيرة التعزيرات، **نقابة المحامين**، العدد ١٤٨-١٤٩، ص ٤١- ٤٨.

(٢٨) مشكيني، علي: **الرسائل الجديدة، تلخيص لفرائد الاصول**، المكتبة الاسلامية الكبرى، ١٢٩٧ هـ. ق، ص ١٤٩-١٦٨.

(٢٩) آخوند خراساني، محمد كاظم: **كفاية الاصول**، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩ هـ. ق، ص ٣٣٩- ٣٤٣.

(٣٠) مرعشي، محمد حسن: **ضرورة وجود القانون و سيادته في الحياة الاجتماعية**، جامعة الثورة، عدد ١٠٥، ص ٢٩.

(٣١) طبرسي، ابو علي فضل بن حسن: **تفسير مجمع البيان**، المكتبة العلمية الاسلامية، ج ٣، ص٢٥.

(٣٢) الموسوي الخميني، سيد روح الله: **تهذيب الاصول**، تقرير الشيخ جعفر سبحاني، مؤسسة اسماعيليان، ج ٢، ص ٢٠٧- ٢٠٩.

(٣٣) الشيخ الصدوق: **الخصال**، ج ٢٠، ص ٤١٧.

(٣٤) خوانساري، سيد احمد: **جامع المدارك**، ج ٧، ص١١٨.

(٣٥) الشهيد الاول: **القواعد و الفوائد**، ج ٢، ص ١٤٣، قاعدة ٢٠٤.

محمود سريع القلم*

العولمة والسيادة القومية لإيران: تحديات التساوق**

تركز هذه المقالة على تحديات إيران في وجه عملية العولمة. ويحاول الكاتب اختبار تعارض أو توافق العولمة مع السيادة القومية لإيران. وهو يعتقد أن أسس الدستور، وطبيعة النظام السياسي، والتجربة التاريخية السلبية لإيران في التفاعل مع الغرب تمثل العوائق المساهمة لقبول تأثير العولمة من جانب النخب السياسية الإيرانية. ويجادل المؤلف بأن النقطة المثيرة للاهتمام في تاريخ إيران هي تواصل المواقف والسلوك في مجالات متعددة، بما في ذلك الحقل السياسي، وأنه من دون الاهتمام بعمليات تواصل كهذه، لن يستقيم فهم الصراعات الحالية بين إيران والغرب. وهو يستنتج أنه ما لم تتمكن النخب من بلوغ منهج للتكيف الفاعل، فإن التشاؤم حيال آثار العولمة في السيادة القومية الإيرانية سيدوم. ومن جهة ثانية، فإن الأنظمة السياسية في إيران ظلت كياناً أمنياً بدلاً من أن تكون كياناً سياسياً أو اقتصادياً. وهكذا، فإن استشرافها للتطورات السياسية في العالم يتم من هذا المنظار.

تهدف هذه الدراسة إلى تقصي واقتراح استراتيجية حول طبيعة تفاعل الجمهورية الإسلامية في إيران مع عملية العولمة؛ المفهوم الذي أصبح أهم عنصر في تحديد طبيعة العلاقات الدولية، والاقتصاد السياسي الدولي، والعلاقات بين الحكومات.

ليست الدول الصناعية وحدها، وإنما أيضاً تلك التي تحولت إلى صناعية حديثاً، بدأت تعتبر فكرة العولمة التحدي الجديد الذي يواجه رجال الدولة والمخططين وعلماء الاجتماع. وتحمل العولمة معان مختلفة للدول والمناطق المتعددة في النظام العالمي. وهكذا، فكل دولة تعرّف استراتيجيتها التكيفية (أو الاستراتيجية اللا تكيفية أو التكيفية إلى حد ما، في هذا الإطار) مع العولمة بحسب ظروفها الاقتصادية الخاصة، ومدى مأسسة أسسها الاقتصادية

* أستاذ مساعد في العلوم السياسية في جامعة الشهيد بهشتي (الوطنية) - طهران.

** هذا البحث هو القسم الأول من دراسة من ثلاثة أقسام.

والسياسية، وأيضاً غنى تراثها الثقافي. على أن الجمهورية الإسلامية بحاجة، نظراً إلى ظروفها الثقافية المحددة، وطبيعة نظامها السياسي، وخلفيتها التاريخية، إلى فهم ظاهرة العولمة بتدقيق نظامياً، ومن ثم ان تضع نموذجاً أيديولوجياً وعملياً موسعاً للتكيف (أو عدم التكيف) مع فكرة العولمة الواسعة الانتشار.

إن السؤال الرئيس الذي يطرحه هذا البحث هو: هل تتعارض العولمة مع السيادة القومية للجمهورية الإسلامية الإيرانية أم أن هناك أسساً للتفاعل معها؟ الافتراض الأساسي لهذه الدراسة البحثية هو أن تجربة إيران مع الغرب في القرنين الماضيين تمثل العقبة الأبرز بالنسبة إلى تفاعل إيران مع العولمة. أما الافتراض الثاني المقدم هنا، فهو أنه ما دامت المطالب المقدمة إلى الجمهورية الإسلامية في إيران من المجتمع الدولي ذات مظهر قهري (رافض للتنازل أو المساومة) مرتبط بها، فإن التعارض الحالي سيظل سائداً.

يتضمن البحث أيضاً ثلاث فرضيات:

- المظاهر الاقتصادية والثقافية للعولمة، مقارنة بمظاهرها السياسية، سيكون لها أثر في نمو الدول بخطى أسرع؛

- المفاهيم الدستورية وطبيعة النظام السياسي، والتجارب التاريخية السلبية لإيران مع الغرب تضع كثيراً من القيود أمام هذا البلد لجهة قبول المظاهر الثقافية والسياسية للعولمة. إذ إن إيران لا تستطيع استغلال المكاسب الاقتصادية للعولمة إلا إذا تم حل تناقضاتها الثقافية والسياسية مع العالم. وإجمالاً، تواجه إيران، في ظل الظروف الداخلية الحالية، مشكلات إدارية وبنيوية وتنموية وثقافية، فضلاً عن عملية صنع قرار غير فاعلة بسبب الصراع على السلطة عندما يتعلق الأمر بتحقيق سلام قابل للحياة بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية والنظام الدولي لجهة السياسة والأمن، وتوازن معقول ضمن المجالات الثقافية، وأيضاً تطبيق واستثمار المظاهر الاقتصادية للعولمة لمصلحتها؛

- مطلوب تغيير جدي ويمكن ابقاؤه في الحقول الطارئة الثلاثة التالية للحد من نقاط ضعف الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ما يسمح لها بالإفادة من فرص وتسهيلات العولمة، وخصوصاً المظاهر الاقتصادية:

أ- تعزيز المقدمات المنطقية الثقافية وتدعيم الهوية القومية؛

ب- إنشاء استقرار سياسي من خلال حكومة الأخيار Meritocracy ووضع ثقة الدولة وبنية السلطة في الطبقتين المتعلمة والمهنية وأولئك الذين لديهم الموارد للقيام باستثمارات في المجتمع، وبذلك يتم إضعاف الشعبوية؛

ج - صيانة إجماع أيديولوجي وعملي في أوساط النخب السياسية في سياق تبني استراتيجية قومية.

يتألف هذا البحث من ثلاثة أقسام، يحلل الأول تجارب إيران مع الغرب، والنتائج الثقافية والسياسية في المئتي عام الماضية. ويركز القسم الثاني على العولمة والسيادة القومية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، فيما يناقش القسم الثالث الخيارات المتوافرة لإيران في ما يتعلق بظروفها المحلية والدولية من خلال الآراء المقدمة في القسمين السابقين من الدراسة.

تم استخدام ثلاثة مستويات تحليل مختلفة بطريقة متداخلة في هذه الدراسة لاستقصاء السؤال الرئيسي ومعالجة الفرضية:

- الذرائع والمعتقدات الاجتماعية للنخب السياسية؛

- البنية الاجتماعية - السياسية المحلية؛

- العولمة كعصر جديد للرأسمالية شكلت بنية النفوذ والثراء للنظام السياسي الحالي.

يساعد المستويان الأولان في فهم تاريخي تخطيطي لمسائل إيران، فيما يقودنا المستوى الثالث إلى نظرة معمقة للبيئة الدولية التي تعمل فيها إيران. وتتضمن المفاهيم الأساسية لهذا البحث العولمة والتماسك الداخلي والتفاعل مع الغرب والرأسمالية، والطبقات الاجتماعية التي تنتمي إليها النخب السياسية، ومصادر الشرعية. ويقدم القسم الأول استدلالات واستنتاجات من وثائق تاريخية، ويراجع أيضاً وثائق تاريخ إيران غير المدون. ويناقش القسم الثاني نظرية البنية الداخلية والطبقات الاجتماعية التي تنتمي إليها النخب السياسية، كما يقدم حقائق وأرقاماً موجودة حول اقتصاد إيران. ويتبنى القسم الثالث نظرية بيتر ايفانز كإجراء للاستنتاج النظري بالنسبة إلى طبيعة التفاعل بين دول العالم الثالث والغرب (بما في ذلك الدول والشركات المتعددة القومية).

أفكار وتجارب إيران في التفاعل مع النظام العالمي

إثر انهيار الدولة الصفوية في إيران، أصبحت إحدى أهم المناقشات السياسية والأيديولوجية بين الإيرانيين هي كيفية مواجهة التفاعل أو الصراع مع الغرب. وإذا ما اعتبرت العولمة شكلاً من أشكال التفاعل أو تعزيز منهج اللاعنف بما ينتج سلسلة من الميزات الإيجابية متعددة الطرف بين دولة وبيئتها الخارجية، فإن تاريخ التغيرات والتطورات في إيران يصور بشكل ساحق المواجهة والمعارضة والتناقض مع الغرب أو التبعية له بدءاً من العصر الصفوي الذي يمثل معلماً لقيام وفتح النصف الغربي للكرة الأرضية لأنحاء العالم. ولا يستطيع المرء ملاحظة أي سجل لتفاعل إيران وتعايشها مع الغرب بطريقة تنتج ميزات إيجابية متبادلة. فقد

كانت مسألة الغرب حاسمة جداً في التوجهات والمضامين وجدول الأعمال السياسية والاقتصادية والثقافية للبلاد لدرجة أنها تبرز بصفتها المسألة الأساسية التي لا ينافسها أي من المتغيرات في التاريخ الإيراني المعاصر. وقد قدمت العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية مع الغرب الذريعة لبروز حركات أيديولوجية ومنظمات سياسية، وائتلافات فلسفية واجتماعية، ولتوزيع النفوذ والثروة واستغلال الموارد الطبيعية. وفي كلا العصرين القاجاري والبهلوي وسنوات ما بعد الثورة الإسلامية، كان لموضوع ومصالح الغرب دور مهم في كل شؤون إيران المحلية والدولية. واقتبس مقولة كانت حول ملاقاة إيران للحضارة الغربية باعتبارها أبرز مسألة ثقافية في التاريخ الإيراني بعد اعتناق البلاد للإسلام[١].

رغم أن حروب إيران وروسيا ومعاهدات غولستان وتركمانتشاي هزت النخب والمفكرين الإيرانيين بقوة على نحو خطير، فإن البؤرة الخطرة والمعوقة في تاريخ التغيرات في إيران كانت فشل البلد في تحقيق إجماع صلب وفلسفي في إدارته الموسعة وتوجهه. وفي قلب أزمة اللااجماع هذه جثمت البيئة الدولية والغرب لجهة أن النزعات الاجتماعية والأيديولوجية والسياسية في إيران لم تر مصالح متشابهة في التعاون أو عدم التعاون مع الغرب. وعندما تعرض الإيرانيون لفصول متعاقبة من الهزيمة، بدأوا يفكرون في وسائل حديثة وعلمية لإدارة وتنظيم الدولة. وتمثل المحرك الذي دفع هذا التغيير في هذه الفترة في أمير ورئيسي وزراء وعدد من السفراء[٢].

إن أي تغيير سطحي أو جوهري يؤدي إلى اختلاف ضمن قطاعات المجتمع. فعلى سبيل المثال، عندما استلهم رئيس الوزراء عباس ميرزا من العثمانيين والروس، وغيّر لباس الجنود، قيل إن رئيس الحكومة قد جعل الجنود المسلمين يرتدون ملابس الكفار[٣]. على أن أحد العوامل المهمة لفهم مسائل إيران هو إدراك السبب الذي جعل التوصل إلى إجماع مشكلة ضخمة دائماً في تنظيم واستقدام التغيير في إيران. وعلى النقيض من ذلك، أفاد الغربيون واليابانيون من صنع القرار المرتكز على تعزيز طبقات العامة.

ثمة مثال آخر لا يزال سائداً اليوم هو كيفية التعامل بريبة مع الإيرانيين الذين تلقوا تعليمهم في الغرب. وقد ساد هذا التعامل منذ الأيام الأولى لعودة الإيرانيين المتعلمين من الغرب، إلى حد أن مجد الملك كان يصفهم بـ«النعام الإيراني»[٤]. ويبدو أن جذور هذه الريبة كانت أقل في الاختلافات الأيديولوجية، وتأكدت في صراع السلطة والتموضع الاجتماعي. ولطالما كانت هناك مشكلة جذرية ومفارقة خطيرة بين القوى الموجودة والمعسكرات النافذة في التاريخ الإيراني الحديث. فقد شكلت مسألة كيفية التفاعل مع الغرب دائماً المسألة الأكثر أهمية في روسيا والصين والشرق الأقصى، وفي أنحاء الشرق الأوسط.

عموماً شهد القرنان الأخيران رد فعل تجاه الغرب من جانب معظم الدول خارج أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. وحددت بعض الدول، كاليابان، سريعاً موقعها في النموذج العالمي الحاكم، فيما انضمت أخرى في آسيا، كماليزيا وكوريا الجنوبية وسنغافورة، إلى هذا الاتجاه باعتداد بالنفس وبحزم بعد الحرب العالمية الثانية. أما البعض الآخر، كالصين، فقد قرر أخيراً أن يكون جزءاً من هذا النموذج فقط بعد أن دفع ثمناً باهظاً تمثل في كثير من الصعود والهبوط السياسي الداخلي. وكانت إيران من بين تلك الدول الجديدة بالدراسة، والتي لم تتوصل إلى قرار ثابت وشامل وممأسس في المئة عام الماضية تقريباً، وهي لا تزال منهمكة في رد الفعل. على أنه إذا لم تحل مسألة المجتمع الدولي والغرب في عقول الشعب ودوائر السلطة، فإن آلية العمل والتفاعل مع عملية العولمة ستظل غير واضحة[٥].

فيما كانت بعض النخب والسياسيين يسعون لتحقيق تغيير نوعي وتعزيز الحداثة خلال العهد القاجاري، كان النظام الفاسد وغير الفاعل والرجعي سياسياً، والإساءات، والتطبيق الخاطئ تعرقل أي عمل شامل وجدي قابل للحياة. وحاول الميرزا حسين خان سباه سالار، الذي كان سائقاً قد خدم كسفير في اسطنبول، حاول إجراء تغيير جذري خلال رئاسته للوزراء لدرجة أن سبعينات القرن التاسع عشر في إيران باتت تعرف بعض الإصلاح. وعندما أصبحت النخبة وحاشية الملك مهتمة بالتنمية، تم تقديم المساعدة المالية لتعزيز التكنولوجيا والمنشآت الحديثة. بيد أن كثيراً من هذه العمليات طبق بأسوأ طريقة ممكنة. وفيما رسخ اليابانيون قواعد صناعية من خلال استثمار خلاقيتهم ومثابرتهم، لجأت النخبة السياسية في إيران - بهدي من الحكم القاجاري الفاسد المركز - إلى عقود وصفقات كانت أبعد ما يمكن عن التغيير.

نظرياً، تعتبر بنية الدولة وطبيعة النظام السياسي في العالم الثالث والدول النامية من بين الأسباب الرئيسية لتوجيه وتشكيل نوع التفاعل مع الغرب. فخلال عهد ناصر الدين شاه قاجار، تم منح البريطانيين ترخيص لتأسيس خط تلغراف في طول البلاد وعرضها. وقد استخدمت مؤسسات الدولة هذا النظام البريطاني، الأمر الذي وضع كل معلوماتها السرية في تصرف البريطانيين، وبذلك عبّد الإيرانيون الطريق أمام التسلل والتدخل الأجنبيين[٦]. بعبارة أخرى، لم يكن المدراء والنخب المحليون يسعون للعثور على سبل ووسائل لتأمين المصلحة الوطنية للبلاد. وفيما حفظ اليابانيون ثقافتهم، وبذلك استطاعوا مركزة التكنولوجيا الأجنبية، كان من نتائج التسلل الأجنبي في إيران أن العلوم والتكنولوجيا والمعرفة الداخلة أثارت شكوكاً في الغرب تبعها بروز راديكالية - سواء كانت ماركسية أو دينية - سعت لمحاربة الكولونيالية ووجود الأجانب في البلاد، وأسهمت في استمرارية الملكية الاستبدادية.

تميزت أيام تربع ناصر الدين شاه على العرش بأنها عهد بارز لجهة التعامل مع الغرب

وتشكل نزعة أيديولوجية لدى الإيرانيين تجاه الغرب وأوروبا. فقد توجهت الحكومة آنذاك إلى الأجانب لحل مسألة عجز موازنتها. طبعاً، كان الغرب أكثر من متحمس لتقديم العون مقابل الامتيازات التي اكتسبها في إيران. ويقول أحد الكتاب إنه بما أن الحكومة كانت في حاجة إلى المال، وبما أن سفريات الملك إلى أوروبا كانت مكلفة، فقد جاء مصرفيون إلى إيران وقدموا قروضاً مقابل حقوق حصرية. فعلى سبيل المثال، مُنح المصرفي البريطاني رويتر ترخيصاً عام ١٨٧٧ لم يسمع بمثله من قبل في سائر أنحاء العالم حتى ذلك الحين: احتكار حصري لسكك الحديد، وتنقيب المناجم، واستغلال أحراج الدولة وتأسيس مصارف... والذي من خلاله كل موارد البلاد الاقتصادية في أيدي الأجانب. وفي النهاية، كانت الديبلوماسية الروسية هي التي واجهت هذا الاحتكار، وأثارت رجال الدولة ضد قرار الملك. ونتيجة لذلك، شعر البريطانيون أن من الحكمة التدخل ونسوا أمر هذا الاحتكار.

إثر الرحلة الثالثة التي قام بها الملك إلى أوروبا، خطرت له فكرة منح احتكار التبغ للبريطانيين. وكان الميجور تالبون هو من تمكن من دفع الرشى لنيل هذا الاحتكار ومبيعاته داخل البلاد وخارجها. طبعاً، كان هناك احتجاجات وثورات في طهران ومدن أخرى، مما أوجد تجانساً ووداً بين رجال الدين والتجار. وقد انتهت المسألة برمتها أخيراً في أعقاب صدور حكم ديني[٧].

كانت طبيعة النظام السياسي في إيران تقوم على النفعية، وحرية التصرف، وجدول الأولويات، وكان الحق والمهمة الحصرية لشخص واحد فقط هو الملك. وهو بدوره كان يحدد هذه المهمات لجهة السعي لتحقيق متع الحياة. وبما أن أولوية التغيير والتقدم خلال ولايتي رئيسي الوزراء عباس ميرزا وأمير كبير تعارضت مع مصالح حاشية الملك خلال الفوضى في النظامين السياسي والاقتصادي، لم يكن ممكناً تقدم الإصلاحات كأولوية قومية، كانت المسألة هي هل أن دولة مهتمة عملياً برؤية تغيير وتقدم على أساس منطقي موحد أم لا؟ لم يحدث بديل كهذا في الدولة الإيرانية قط منذ انهيار الدولة الصفوية. إذ إن الإجماع الذي أحرزه اليابانيون عام ١٨٧٠، والصينيون بعد ذلك بقرن عام ١٩٧٠ ينبغي أن يتحقق في إيران، فهي البلد الوحيد المركب والبالغ القدم الذي يفتقد هذه النزعة العامة. وقد أدت الحالة القاجارية وغياب نظام حكم متماسك إلى انبثاق اتجاهات أيديولوجية معينة كانت، بحسب مزاعمها الخاصة، تحاول تخليص البلاد من الاستبداد واستقدام التقدم. فقد عبدت الدولة القاجارية الفاسدة والعاجزة الطريق أمام تغلغل أجنبي متعدد الأوجه والتنافس بين القوى العظمى. ولم يجلب ذلك الحضور الأجنبي سوى المزيد من التبعية والشك في طبيعة الغرب بسبب انقسامات الحكومة المركزية ولافاعليتها. على أن النقطة الجديرة بالذكر هنا هي أن الغرب لا يلتزم الأخلاق عندما يتعلق الأمر بالسياسة والاقتصاد. وهكذا لم يكن يفترض به أن يتصرف

في إيران على أساس دستور من الأخلاق. وهذا بالضبط سبب تمكن اليابان من الإفادة من الغرب وتحولها إلى دولة صناعية بسبب التماسك ضمن دولتها الحاكمة، وكذلك الطبيعة الأيديولوجية لنظامها السياسي، والإجماع لدى نخبتها السياسية.

رغم أن الممارسة الغربية كانت عموماً سلبية في إيران، فإن النتائج لم تكن من فعل الغرب فحسب، بل إن عدم الانتظام المحلي للبلاد تسبب بحالة الأحداث. ولو توحد رجال ناصر الدين شاه مع أمير كبير ونجم عن ذلك دولة أكثر تماسكاً لكانوا تعاملوا مع المؤامرات الروسية والبريطانية بطريقة أفضل بكثير. وفي ظل الظروف الحالية، لا تحتم العولمة تقديم معاملة ممتازة الضيافة للدول، بل هي تتعلق بالظروف المحلية وترتيب الأحداث، ما يحدد إلى أي مدى يمكنهم الاستفادة من الظروف الدولية.

إن دولة حديثة يحكمها المذهب العملي وتتمتع بإدارة عقلانية وفاعلة أساسها العمل، تستطيع بالتأكيد الاستفادة أكثر من النموذج الجديد للعولمة، والاتجاه نحو الصناعة والثورة التكنولوجية. إن تقليد الحداثة في الدولة لم يتشكل قط بمداه الفاعل والموسع في إيران ما بعد الصفوية. وعلى الرغم من أن دور الأفراد وجماعات الضغط، ومعتقدات ومصالح الأفراد البارزين لا يمكن تجاهلها في أي دولة، فإن المسألة الرئيسية هي الدرجة والمستوى اللذان يمكن بهما لهذه المتغيرات التأثير في صنع القرار العقلاني في دولة ما. ففي كل من المملكتين القاجارية والبهلوية، شاركت مجموعة كبيرة من الأمراء وأقارب الملك في الحكم من دون أن يكون لهم موقع رسمي في هرمية الدولة. وفي الواقع، فإن المهنة والفن والصناعة المعقدة لإدارة الدولة بكل مواصفاتها الحديثة والمصنفة، والتي هي متجانسة مع التغيرات العالمية، لم تحدث في إيران. ويقول أحد الكتاب «كان تعليم وتربية الأمراء وحكام المستقبل إحدى أخطر المؤسسات القديمة في النظام السياسي لإيران، والذي كان يمكن ضمانه من خلال استمرارية النظام السياسي في البلاد... بيد أن دكتاتورية الملوك المتسلطين تسببت بجعل جميع الأمراء وأعضاء الأسرة الملكية محجوزين بطريقة أو بأخرى ضمن حريم الملك كي لا يمثلوا أي تهديد للملوك»(٨). ويقتبس الكاتب نفسه من جان تشاردان «بأي نوع من الخبرة والكفاية يمكن لهؤلاء الملوك الإيرانيين الذين لم يروا أي مكان قط ولم تتسن لهم أي فرصة لتطوير فهمهم، أن يتعلموا شيئاً ما عن العالم من حولهم ليحكموا البلاد؟ لقد وصل هؤلاء الملوك الشبان إلى هذا العالم بطريقة معينة كما لو أنهم هبطوا من السماء. ولسوء الحظ، فإن أولئك المعتادين على المدح المفرط للملوك، سواء تصرفوا بشكل صحيح أو خاطئ، كانوا فعلياً يحيطون بهم. وليس مفاجئاً على الإطلاق أن هؤلاء الملوك سقطوا أمام الإغراءات وتصرفوا بظلم»[٩]. وكما أن الدرجة التي يحملها الفرد من الفهم والثقة بالنفس، وصنع القرار، والتسامح، والصبر والدقة تحدد كيف سيتعامل مع التحديات الخارجية، فإن مستوى أرفع من الفاعلية والدقة وتوحد

قوي لدى النظام السياسي من الداخل، سيجعله أنجح في مواجهة التحديات الدولية الكبرى.

بعد أربعة أشهر فقط من بدء عهد ناصر الدين شاه ورئاسة حكومة أمير كبير، كتب مبعوث بريطاني في تقريره أن للملك ثقة كاملة بأمير كبير، إلا أن النخبة في البلاد هم أعداء أمير، وهم مستعدون لتنفيذ أية مؤامرة لجعل حياته صعبة(١٠). وأضاف أن والدة الملك حاولت أخيراً إزالة هذه الدرجة من الثقة، لكن محاولتها باءت بالفشل. إلا أن نفوذ أمير كبير بدأ يتداعى عندما عطلت إجراءاته الإدارية من جانب حاشية الملك من جهة، والبريطانيين والروس من جهة أخرى. وتوقف ناصر الدين شاه، الذي لم يكن لديه ثبات في آرائه وكان يتردد في اتخاذ قراراته، توقف تدريجاً عن دعم أمير(١١).

تظهر قراءة مذكرات علام الدور الكبير للمسائل والخصومات الشخصية في عمليات صنع القرار لدى الملك البهلوي الثاني (أخر شاه في إيران). فالإيرانيون، بالدرجة الأولى، ضعفاء أمام تنحية مسائلهم ومصالحهم الشخصية لدى إصدار الأحكام والتحليلات، ذلك أنهم يُكتسحون بفيض من المشاعر والعواطف والأحكام المسبقة، إذ إن المقياس المعياري الذي يستخدمه الإيرانيون لتقويم العديد من الظواهر هو الموقف أو الدرجة التي يمكن أن يستفيدوا منها هم أنفسهم أو الجماعة التي ينتمون إليها. وبحسب تعبير غلام حسين صديقي، فإن «العيب الأكبر فينا نحن الإيرانيين هو ظلمنا لدى إصدار الأحكام على الآخرين»(١٢). ويصور العدل في تقويم فرد أو ظاهرة نمو العقل والثقة بالنفس، وكذلك مدى استقلالية المرء عن الجو العام، وإلى أي درجة يعتمد على التفكير والحكمة والحسابات. إلا أن نظامنا التربوي وتربيتنا الأسرية، ونظامنا السياسي، وبنيتنا الاجتماعية لا تعزز هكذا عقلية.

تعود ممارسة الترجمة إلى العهد الذي كان فيه عباس ميرزا رئيساً للوزراء في إيران. وقد تمت فيه معظم الترجمات من الفرنسية إلى الفارسية، بما أن الفرنسية كانت تعتبر لغة حاشية الملك والأرستقراطيين. وعزز إنشاء دور نشر مختلفة نشر الكتب والصحف. ورداً على التغييرات التي حصلت في إيران والتي تعزز من خلالها المذهب العقلي والتفكير، قال ناصر الدين شاه، «الأيام الغابرة قبل دخول صناعة الطباعة إلى إيران كانت أفضل، سيما وأن الناس لم يكونوا على هذا القدر من الاطلاع والتنور»(١٣).

سرعان ما شعر الملك القاجاري بأنه مهدد من جانب تنامي المعرفة، فأغلق كل الصحف من خلال إطلاق الرقابة. وهاجر المثقفون إلى خارج البلاد، وأصدروا صحفاً باللغة الفارسية في اسطمبول ولندن والقاهرة وكلكوتا وبدكوبا(١٤). وقد تحولت كل من هذه الصحف إلى دائرة لإطلاق التحركات الأيديولوجية من أجل مستقبل إيران. ورغم أن الحكومة مثلت عقبة رئيسية دائمة أمام النمو والتطور في المئة وخمسين عاماً الأخيرة من التاريخ الإيراني، لم يكن

بمقدورها الحؤول دون تدفق السلع والأفكار الغربية إلى البلاد.

في الأيام الأولى من القرن العشرين، دخل إيران التصوير والسينما والأدب والسيارات والفلسفة الغربية، وقدر محدود من التكنولوجيا العسكرية، وبرزت رموز الحضارة الغربية في طهران وبوشهر وعبدان وساحل بحر قزوين (الذي كان محاذياً لروسيا). ولكن حالت مسألتان دون الفهم الصحيح والمركز ودون مأسسة التغيرات:

ـ لم تشجع دوائر النفوذ هذه التغيرات سوى المستوى الذي لا يمكنها من تشكيل عقبة أمام نفوذها ومصالحها، بعبارة أخرى تعطيل الإبقاء على الوضع القائم؛

ـ لم تستطع الجماعات التي تعرضت لهذا الاستيراد للأفكار والمصنوعات الغربية تكريس تغيير وتنمية مؤسساتيين في إيران بسبب الفردية السلبية لدى الإيرانيين وعجزهم عن التوصل إلى إجماع.

إن انطواء اليابانيين وتماسكهم الحقيقي ودعمهم الاستثنائي بعضهم لبعض جعلهم لا يطبقون مزيات الغرب لأقصى الحدود فحسب، وبل أيضاً يحفظون روابطهم ووحدتهم الثقافية والأيديولوجية. أما في إيران، فإن تاريخ الاستبداد، وكون الشاهات صانعي القرار المحوريين في المعادلات الاجتماعية ـ السياسية، وطبيعة البلاد القاسية، والظلم الاقتصادي أدت إلى انعدام الثقة وتنامي جنون إرتياب جماعي في أوساط الإيرانيين. ورغم حقيقة أن التسلط قد حكم شرق آسيا، فقد انتشر التسلسل الهرمي، والتنظيم، وحتى وظائف نجمت عن استمرارية العزة الفردية أمام المحاكم والدولة، فيما نظر الحكام في التاريخ الاستبدادي لإيران دوماً إلى الأفراد على أنهم عديمو القيمة ومجرد أدوات. وتمثل مذكرات النخبة خلال عهدي كلا الملكين البهلويين أدلة على الامتداد المحير لإهانة الأفراد وانعدام حقوق الإنسان. وقد أجرى عالم ياباني ذات مرة مقارنة بسيطة بين الإيرانيين ومواطنيه خلال ندوة عقدت في طهران؛ هذه المقارنة تظهر كيفية مقاربة الشعبين للمسائل الداخلية والخارجية. فقد شبّه الأرز الإيراني بالشعب الإيراني، والأرز الياباني بشعب اليابان. فحبوب الأرز الإيراني كبيرة ومنفصلة إحداها عن الأخرى، فيما حبوب الأرز الياباني صغيرة وتلتصق إحداها بالأخرى. ويجادل أحد العلماء بأن أحد الأسباب وراء هذا الفرار من الفرد، والذي هو متجذر في الثقافة الإيرانية، هو تنامي التصوف الإيراني، ويؤكد أن صرخة نفير التصوف هي تنافر مع الفردية: تكامل الفرد في مجموعة و«أنا» في «نحن». ويشير أيضاً إلى أن[١٥] التصوف الإيراني يشتكي ويتذمر من التنوع والانفصالات ويظل على أمل تحقيق الوحدة. ليس ثمة مجال للفرد في هذه الرحلات التي تهدف إلى التكامل؛ تكامل الأنهار والجداول في البحار ونقاط الماء في المحيطات. لم يكن هذا الشعار محصوراً في التراث فحسب. فأهل الحداثة عندنا، أي



اليساريون، كانوا ينشدون أناشيد حول نقاط الماء التي تبلغ البحار، ويفرون من كونهم نقاط ماء. وعلى النقيض من ذلك، تريد النظرة الحديثة تقديم نفسها من خلال كونها نقطة والاحتفاظ بهويتها «النقطة». الروايات هي أوصاف للنقاط، ورغم أننا نكتب الروايات في إيران منذ عصور، لم نتمكن من مأسسة الروايات لأننا نفر من النقاط ونفكر دائماً بالبحر.

رغم تنامي رموز الغرب والمذهب العقلاني الغربي في العصر القاجاري، وانتشار السلع والأفكار الأوروبية والروسية على نطاق واسع في إيران، لم يتكرس الإجماع النظري. وكانت الممارسة القاجارية الإجمالية مجرد رد فعل خلال محاولة حفظ رأسها. وقد قطن معظم الناس في المناطق الريفية بعيداً من الحقائق العالمية، فيما انهمك ملوك القاجاريين في انفاق معظم طاقاتهم في الصراعات مع الحركات السياسية المعارضة. وبخلاف اليابان، حيث اعتمدت الحكومة نفسها - عبر ضغط من المجتمع - الطاقة المطلوبة للتغيير والافادة من الغرب، وبذلك أصبحت دولة صناعية في القرن العشرين، فشلت إيران في فهم موقعها تجاه التغيرات الإقليمية والدولية خلال العصر القاجاري في القرن التاسع عشر الذي يسم الفترة الأهم في تأسيس وانتقال حضارة الغرب.

لقد انخرط الملك البهلوي الأول في تجديد دولة إيران من خلال درجة من القوة والإكراه، وبهذا كان مختلفاً إلى حد بارز عن السلالة القاجارية. وكان هذا التغيير ذا حدود مشتركة مع الاستقلال في مصر عام ١٩٢٠ وتأسيس الجمهورية التركية عام ١٩٢٤. فقد تحولت تركيا إلى مثال يحتذى للنخبة البهلوية. وقد أمكن ملاحظة ذلك التأثير في الجهاز القضائي والنظام التربوي والإدارة والجيش والحياة الأكاديمية في البلاد. وقد أخذ الأساس المنطقي والبنية التحتية وراء هذه المؤسسات من أتاتورك الذي كان قد اتخذ من الغرب مثالاً أعلى له.

أذن عهد رضا شاه بهلوي ببدء تغريب الدولة والنظام الاجتماعي في إيران. وكان إرسال طلاب إلى أوروبا خطوة خطيرة أخرى في التقرب من الغرب، بحيث إن العديد من هؤلاء الطلاب أصبحوا مؤسسي ومدراء المؤسسات الإدارية والتربوية لدى عودتهم إلى وطنهم(١٦). وهكذا، سادت أفكار الحداثة خلال عهد رضا شاه؛ اندمجت حداثته بلمسة من الوطنية والعودة إلى إيران ما قبل الإسلام. فقد وضعت القبيلة الناطقة بالفارسية في إيران في موقع ضد القبائل الأخرى، وجرت محاولات لتخليص اللغة الفارسية من التعابير العربية واستبدال المعرفة الاثنية بالوعي القومي المتعلق بالدولة(١٧).

مهدت التوجهات الأيديولوجية للعصر البهلوي الأول، والتي تزامنت مع تبعية متنامية للقوى العظمى، السبيل أمام انقسام داخلي كبير من منظورين: أولاً، كانت الحداثة والتغريب للنظام السياسي البهلوي الأول ضد الدين، والتقاليد الدينية في المجتمع ورجال الدين - كقوة

سياسية - اجتماعية نافذة. وكانا في الوقت عينه أوتوقراطيين واستبداديين ومعتمدين على القوى الأجنبية. وقد أضعف امتداد هذا النظام السياسي خلال عهد خليفته محمد رضا شاه، واستمرارية التبعية السياسية، فضلاً عن الرغبة في التغريب، أسس الإجماع الاجتماعي، ما مكّن أكثر اليساريين والجماعات الدينية من تعبئة أنفسهم على التوالي ضد النظام السياسي الملكي التابع في ذلك الحين.

أصبحت الحداثة جلية إلى حد معين خلال الدولتين السياسيتين البهلويتين اللتين كانتا معتمدتين على القوى الأجنبية، وكان جزء من أنشطتها في خدمة الأجانب، وبذلك أضعفتا المؤسسات الاجتماعية التقليدية. ورغم أن هذا النوع من الحداثة تم تحقيقه من خلال تطبيق بنية اصطناعية، فإنه أثر في قطاعات مهمة من المجتمع وترافق مع مداخيل النفط والعديد من المشاريع والخطط. وإلى هذه التغيرات الحداثوية في إيران، واجه الاستقرار السياسي خطراً بشكل دائم، كما أن الإجماع الاجتماعي كان يتداعى. ورغم أن الحداثة سادت في أروقة السلطة خلال الدولة البهلوية، وأصبحت إيران قريبة للغاية من الغرب، وأصبحت الشريك الاستراتيجي للولايات المتحدة في سبعينات القرن العشرين، فإن الإهمال الأميركي، وسابقاً البريطاني، للحقائق التقليدية لإيران، أدى إلى بروز حركات معادية للغرب - وخصوصاً الولايات المتحدة - داخل إيران وخارجها على حد سواء بإدارات ثلاث مختلفة: دينية وقومية وماركسية. على أن فكرة الحداثة في إيران لم تحقق المرجو منها في الواقع بسبب تبعية الدولة البهلوية للمصادر الغربية، وإهمالها للسيادة القومية، ودعوة الإيرانيين للاستقلال. وإذا ما أخذ في الاعتبار أن الغرب لم يطبق أو حتى يسعى لتطبيق المناهج الأخلاقية للسلوك خارج مناطقه قط، فإنه لم يكتسب إلا سجلاً سلبياً في إيران من خلال إسهامه في تبعية الدولة وحفظ الاستبداد بسبب فقدان الإجماع السياسي ضمن الدوائر السياسية والثقافة السياسية الاستبدادية والانقسام السياسي والأيديولوجي في أوساط النخبة النافذة. وهكذا، فإن تفاعل إيران مع الغرب لجهة السيادة القومية خلال العهد البهلوي هو سلبي إجمالاً[١٨].

ثمة متغير آخر أدى إلى الظروف الداخلية المعطلة والهيمنة الغربية في إيران كان قوس قزح أيديولوجي وفلسفي بين الإيرانيين: طيف الأفكار الماركسية، وطيف الأفكار القومية، وطيف الأفكار الدينية، وطيف الأفكار المختلطة بالجذور الحداثوية. ووسط هذا الحشد المتنافر من الأفكار، فإن نظاماً يلقى إجماع المفكرين والسياسيين ودوائر النفوذ النشطة قد فشل بوضوح في البزوغ، بخلاف القومية في العديد من الدول، كالصين وتركيا واليابان، والتي قامت على مصالح قومية في النهاية شجعت وطورت الهوية القومية لهذه الدول. أما في إيران، فإن القومية خلال فترة التفاعل مع الغرب لم يتم التوافق بشأنها من جانب دوائر النفوذ. وعليه لم ينبثق مصدر إدارة فاعلة. فخلال العصر البهلوي، أدت القومية الإيرانية إلى بروز سطحي

واستثارة للعواطف وإعجاب بالنفس لم تتحول إلى عنصر توحيد بين النخب الأيديولوجية، والنخب النافذة والجماهير. أما الفكر الديني في الميدان السياسي في إيران، فقد استمد جذوره من عجز وتبعية الدولة في ذلك الحين. بدوره، بدأ الفكر الماركسي كبديل لتنظيم الظروف المعطلة في ا لبلاد والتعامل مع التخلف، وخصوصاً تبعية الدولة. وأخيراً، فإن الأفكار القومية والحداثة التي تأثرت بحركات، كالمثالية، وطالبت بالاستقلال، أسهمت في الاعتراف بالتعامل مع الغرب من دون التبعية له. ولو أحرز القاجاريون فهماً صحيحاً للحالة العالمية للأحداث، ولو أنهم مارسوا التكيف مع الحقائق الحديثة في العالم ومن ثم تعلموا باعتداد بالنفس ووعي من مهندسي نظام العالم الحديث كيفية انشاء تنظيم وفاعلية سياسيين، لاحتلت إيران بشكل طبيعي مكانها بين الدول الصناعية والمتقدمة في العالم، ولكانت المسائل الفلسفية موضوع نقاش في الدوائر الأكاديمية وحول الطاولات المستديرة. بعبارة أخرى، ظهرت الشكوكية الفلسفية - سواء كانت من جانب أنصار الفكر الإسلامي أو مؤيدي الماركسية أو أية مدرسة فكرية أخرى - وسط اللافعالية والتخلف والتبعية فقط، وبذلك تحولت إلى اتجاهات سياسية. إن لاأهلية النظامين القاجاري والبهلوي في إحراز التكيف بين الداخل و الخارج أدت إلى صراعات وتخلف في كل المجتمع[١٩]. بيد أن المتغير المهم لمنبع الصراع هو في مكان آخر: إن جمع الإسلام والقومية والماركسية والرأسمالية هو غير عملي. إذ كانت هذه المدارس الأيديولوجية هي التي سادت في دوائر إيران السياسية. وعلى النقيض من ذلك، تمكنت الصين من تطوير مركز مشترك وذي معنى للقومية الصينية، والبوذية، والعدالة الاجتماعية، ونمو الثروة الرأسمالية. فقد كان هناك وقت كانت فيه الملكية والثقافة الدينية التقليدية، واقتصاد التجارة قابلة للضم في إيران، بما أن مبادئ، كمسؤولية الدولة والتحول نحو الصناعة والأحزاب السياسية والمواطنة والتكنولوجيا الحديثة والتمدن... الخ، لم تكن موجودة. إلا أن تدفق هكذا أفكار، ومناهج الحكم الحديثة، وعجز الأنظمة السياسية عن فهم الظروف والأفكار الجديدة، والطريقة التي تم بها استيعاب هذه المعادلات في الدول أحدثت فوضى صراعات[٢٠].

كان ينبغي على الأنظمة السياسية في إيران استخدام جماعات ودوائر نفوذ أخرى والتوصل إلى اتفاق معها لزيادة فاعليتها وأسلوب إدارتها بشكل لا يحدث توتراً. ويمكن لسياسة كهذه بالتأكيد انتاج شرعيتها السياسية ووجودها الفلسفي الخاصين.

كيف كان يمكن للدولة الملكية خلال عهد الشاه الذي تولى السلطة عبر انقلاب وتسلل أميركي أن تتعاون مع المسلمين الأصوليين و/أو الاشتراكيين الموالين لموسكو وبلوغ إجماع معهم؟ حتى في ظل الظروف الحالية، كيف يمكن للمرء أن يتخيل أن الجمهورية الإسلامية في إيران يمكن أن تتوصل إلى اتفاق مع حزب «توده» الماركسي، أو الجبهة القومية، أو مؤيدي

الحداثة الذين يدعون إلى التعاون مع الغرب؟ منذ انحدار القاجاريين، عرّف كل تيار سياسي تولى السلطة في إيران نفسه ليس بالتعاون مع دوائر النفوذ والجماعات الأيديولوجية الأخرى، بل بالمواجهة معها. وهذا صحيح بالخصوص عندما تكون وحدة القوى وتنسيقها الأولي في وضع استراتيجيات اتجاهات البلاد للتنمية الاقتصادية لا غنى عنه. لقد كان المجتمع الإيراني بشكل رئيسي في موقع المراقب في خضم هذه الصراعات السياسية والأيديولوجية، وأمل أن يتحقق في النهاية إجماع وتعاون. إن الطبيعة الدقيقة للمجال السياسي في إيران والناجمة عن عدم التعايش بين الاتجاهات الأيديولوجية وردود الفعل الفلسفية حيال الهيمنة الغربية في أرجاء العالم قد عطلت الاقتصاد والفن والإدارة والعلوم والثقافة والنمو عموماً في البلاد[٢١]. وقد كان الوجود الممتد للولايات المتحدة والمملكة المتحدة في المجال السياسي والاقتصادي، وتدريجاً الاجتماعي - الثقافي في البلاد خلال العهد البهلوي، كافياً للتحريض على انتشار الأفكار والمعتقدات والعواطف المعادية للغرب في أوساط الإيرانيين. ويظهر في التفاصيل التاريخية لهذه الحقبة - كذلك في العصر القاجاري - اختلافات شخصية عميقة بين الأفراد، في وقت لم تتوافر حكومة مركزية قوية، ونظام إداري محدد، ووظائف واضحة للمصادر البشرية. وفيما كانت هذه البنية تعمل، استغل الروس والبريطانيون، ولاحقاً الأميركيون، هذه الاختلافات لأغراضهم الخاصة لأقصى حدود. وقد مهد عدم الاستقرار وانعدام الثقة بين الإيرانيين لتسلل وتدخلات الأجانب. وبالنسبة إلى الاختراق المرتبط بشبكات الاتصال، وحتى غير المباشر للسفارات الأجنبية، فقد حاول رجال الدولة الإيرانيون تقديم استقبال حار للسفراء والفوز بدعمهم للإجراءات التي كانوا يتخذونها، وحتى أنهم كانوا يشاطرونهم مخاوفهم حيال مسائل داخلية. ويقول منوشهر اقبال، رئيس الوزراء والمدير الإداري لشركة النفط القومية الإيرانية - في وثائق مكتب الخارجية البريطانية[٢٢] «لقد عملت مع الشاه أربعة عشر عاماً وعينت رئيساً للوزراء بسمعتي وسجلي النظيفين، وقد ظننت واقعاً أن الشاه سيثق بي كما لم يثق بأسلافي، وأنه سيسمح لي بأداء مهماتي. ولكن عند التطبيق العملي، واجهتني العقبات التي وضعها الشاه في كل مكان، ما أثبت أنني أنا أيضاً لم أحرز ثقته. كان من عادة الشاه الإصغاء لكلمات من لا يتولون مسؤولية وموافقتهم الرأي من دون سؤال. وعلى النقيض من ذلك، لم يكن يثق بمن يتولون الإدارات، وهؤلاء كانوا دائماً تحت المراقبة. لا يمكن احتمال رئاسة حكومة من دون سلطة. لقد أحاط به مجموعة من الأشخاص الذين يطرونه بإفراط، وهو لا يصغي إلى أحد».

إن المسألة النظرية الجديرة بالذكر هنا هي أن التسلل الأجنبي يحدث عندما تتوافر بيئة محلية. وفي الواقع، بمقدور المرء اقتراح فرضية تقول إن الإيرانيين فشلوا في ترسيخ دولة مركزية ومتماسكة ذات أفكار وإجراءات واضحة ومشتركة خلال الفترة الانتقالية لتجاوز

النظام الملكي الاستبدادي الأوتوقراطي. فقد جعلتهم خصوصياتهم الثقافية وثقافتهم السياسية عاجزين عن تأسيس دولة مستقلة. وتصور الظروف البالغة التعطيل لإيران في أواخر أيام الدولة القاجارية، والتي أدت إلى الانقلاب الذي خطط له ودعمه البريطانيون عام ١٩٢١، تصور الاضطراب والأزمة في إدارات الدولة والمفاهيم الأساسية للدولة في تلك الأيام. وخلال الأيام الأولى من ثورة تشرين الأول/أكتوبر التي أثرت بقوة في الأجزاء الشمالية من إيران، كانت القوات البريطانية بقيادة الجنرال دانستيرفيل متمركزة في رشت لمنع الاختراق الروسي[٢٣]. في ظل هذا المناخ السياسي، شكل الفقر الاقتصادي المنتشر على نطاق واسع عاملاً آخر في دفع الناس باتجاه الأجانب. كما أن الاحتكار البريطاني للنفط الإيراني ما بين عامي ١٩٠٤ـ١٩٦٠ وضع إيران على سكة التبعية المطلقة تقريباً اقتصادياً وسياسياً. ففي عام ١٩١٠ تم تكليف مبعوث مالي أميركي يدعى مورغان شوستر بتنظيم الموازنة في إيران وتجديد نظامها المالي. وبعد عام، أي عام ١٩١١، أجبرت الحكومة على إنهاء عقده بسبب الضغط الروسي، وذلك رغم مقاومة البرلمان الإيراني. فقد شعر عدد من الأفراد والمؤسسات المرتبطين بالدولة، والذين أحبطهم تفتيش شوستر الموسوس بالأمور المالية، بالحبور لدى طرده[٢٤].

أثر التدخل الأجنبي من خلال عملاء محليين، والذي تواصل أكثر من قرن ونصف، في الروح الإيرانية لدرجة أن نظرية المؤامرة والخطط الأجنبية أصبحت أسلوب التحليل السياسي الأكثر شيوعاً. وفي الفترة الممتدة بين عامي ١٩٢١ـ١٩٢٢، جرت محاولتان من جانب الحكومة الإيرانية لمنح رخص لشركتين أميركيتين للتنقيب عن النفط في أذربيجان الإيرانية، ولكنهما تعرضا لمعارضة شرسة من قبل الروس، وتم بالتالي إبطالهما. وقد بدا أن البريطانيين أيضاً قاموا بدور في منع العقد[٢٥]. وفي عام ١٩٣١، انخفضت عائدات النفط الإيرانية من «بريتش بيتروليوم» بشكل لافت. وكان رضا شاه متأكداً من أن الحكومة البريطانية هي من أمر بإحداث ذلك الانخفاض لأنهم كانوا مستائين منه أو أنهم أرادوا الضغط عليه. على أن مدة العقد الجديد عام ١٩٣٣ ارتفعت من ٢٧ عاماً إلى ٦٠ عاماً، وتغيرت حصة إيران من ١٦ في المئة من صافي الأرباح إلى ٤ شيلنغ للبرميل الواحد. وكان دور عبد الحسين تيمور تاش، وزير بلاط الشاه القوي، وعلاقته برضا شاه بالغي الأهمية. وكان للبريطانيين شكوك قوية بتيمور تاش بسبب تلقيه تعليمه وإقامته الطويلة في روسيا لدرجة أن الديبلوماسيين البريطانيين لم يكونوا يجروا مشاورات معه خشية أن ترسل حواراتهم عبر تقارير إلى روسيا.

كان إلغاء قانون الامتيازات الأجنبية، وطرد مكتب التلغراف الهندي في إيران، ووقف طباعة الأوراق النقدية من قبل المصرف الشاهنشاهي (تحت رعاية البريطانيين) أهم القرارات

التي اتخذها ونفذها تيمورتاش ضد مصالح البريطانيين. ورأى رضا شاه أن أعمال تيمورتاش تخدم المصالح الروسية، وبدأ تدريجاً يشك في قدراته واستراتيجياته ومجال اختراقه، وأخيراً طرده في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٢ لاعتباره إياه منافساً محتملاً، إضافة إلى الضغوط والحملات الدعائية للبريطانيين في إيران[٢٦]. وبالنسبة إلى النفوذ الذي تمتع به الروس والبريطانيون في إيران، وأيضاً بسبب فقدان الجهاز القانوني لصنع القرار والاستبداد الملكي، لم يتمكن الأفراد المستقلون من البقاء في السلطة لفترات طويلة. وهكذا، كانت التبعية لقوة عظمى أجنبية مفتاح البقاء في السلطة والسياسة، بيد أن هذا الشرط المسبق لم يكن يصمد إلا إذا كان الفرد متناغماً مع رغبات ومطالب الملك. ويكتب محمد علي كاتوزيان عن عقد النفط عام ١٩٣٣ وتيمورتاش[٢٧] «أطلقت لندن تايمز شائعات بأن حقيبة تيمورتاش التي كانت تحتوي وثائق مهمة فقدت بشكل غير مبرر خلال رحلته إلى لندن عبر موسكو. وبغض النظر عن صحة أو كذب هذه الشائعات، ربما ظن رضا شاه المرتاب أن الوثائق كانت تحوي معلومات عن المواعيد السرية للوزير مع الروس. وليس ثمة شك بأن تيمورتاش كان يؤيد علاقات وثيقة لإيران مع موسكو. وقد قتل في السجن فيما كان نائب وزير الخارجية السوفياتي كاراخان في طهران يتوسط لإطلاق سراحه».

أثارت مقاربة رضا شاه تجاه الحداثة حفيظة الاتجاهات المعادية للأجانب والمعادية للغرب في الأوساط الدينية والتقليدية في المجتمع. وفي ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٣٦ أجبرت النساء الإيرانيات على الاستخفاف بمنظومة اللباس الإسلامي للإناث. وقد خلق هذا الأمر عواقب خطيرة في بعض قطاعات المجتمع، وحفز خصومة علماء الدين لرضا شاه(٢٨). ويذكر عبد المجيد مجيدي، وهو مدير دائرة التخطيط والموازنة في الفترة ما بين عامي ١٩٧٢-١٩٧٧، مشاكل الشعب والحكومة «توقع الناس أن يعد كل شيء لهم بأفضل طريقة وبأقل فترة زمنية فيما هم يفعلون كل ما يحلو لهم. كان بمقدورهم المضي في ارتداء منظومة لباسهم الإسلامي والمشاركة في الاحتفالات الدينية فيما كان يفترض بنا القيام بكل ما أرادوه منا. ببساطة، الحوار والتعاون الذي كان ينبغي أن يتوافر بين الشعب والدولة لم يكن قائماً، وكانت الأمور تزداد سوءاً يوماً بعد يوم»[٢٩].

توضح الإجراءات السطحية التي اعتمدها البهلويان لكسب الحداثة و التغريب فهمهما الساذج للحضارة الغربية والتغيرات التكنولوجية والأيديولوجية الضخمة في زمانهما. وقد تمكنت اليابان من التحول إلى ثاني أكبر اقتصاد في العالم الحديث من خلال حفظ الجزء الأكبر من ثقافتها. ورغم أن الفلسفة والفكر الغربيين كانا قد ترجما في إيران منذ نصف قرن، إلا أن غلافهما وقشرتهما الخارجية كانا يروقان أكثر لرجال الدولة. وقد تسبب التفسير الخاطئ للحضارة الغربية واختيار أجزائها السطحية في تهميش قطاعات محددة من المجتمع

الإيراني، وإثارة رعب عاطفي لدى الشعب، وبهذا حصل ارتداد للتقديم الصحيح للفلسفة والفن والعلوم والتكنولوجيا الغربية. وقد ولدت المواجهة الشديدة مع التقاليد القديمة تسييس رجال الدين وبروز الراديكالية الدينية. وبدلاً من تعزيز احساس الأفراد بالمسؤولية والخبرة والاعتراف به، فإن مظهرهم، سواء كان حقيقياً أو زائفاً، قدم على ما سواه وقام بدور المعيار للمديح. وإلى هذا التفسير الخاطئ للحداثة وخصوصيات الحضارة الغربية، سعى رجال الدولة في العصرين القاجاري والبهلوي للاستقلال والهوية الإيرانية. ولم يتم خلال كل من العصرين القاجاري والبهلوي الاعتراف بالمبدأ القائل بأن أساس الاستقلال هو القوة الداخلية.

يُعرّف مفهوم القوة الداخلية بأنه المأسسة، وتنوير الشعب وإزالة الاستبداد والانتقال المعقول للسلطة وزيادة القوة الاقتصادية والتمسك بالعلم واستخدام تكنولوجيا جديدة ومعقدة. لقد تم تطبيق معظم هذه المبادرات والإجراءات من قبل اليابانيين في النصف الأول من القرن العشرين، وذلك رغم افتقارهم للموارد الطبيعية، والسكانية العالية، وصغر مساحة بلادهم، إلا أنهم عززوا سلطة مفوضة وموثوقة.

إن رحلات ناصر الدين شاه ورؤيته للحضارة الغربية، وفقدان البنية الإدارية العقلانية للدولة، والاستبداد الفردي هي من ضمن الأمثلة التي تم من خلالها إبطاء التعلم الإيجابي من الغرب في بنية إيران الداخلية. فقد كان ممكناً حفظ السيادة القومية والوحدة الإقليمية والهوية القومية، لو أن إيران أحرزت تقدماً من خلال حكومة واضحة.

كان رضا شاه شديد الارتياب بمن حوله، مما جعل الحفاظ على مركزه وسلطته على رأس سلم الأولويات إزاء كل المسائل الأخرى. وقد امتدت الظروف عينها خلال عهد خليفته. إذ إن الميل التدريجي لرضا شاه تجاه الألمان واستفزاز القوى الأجنبية التقليدية في إيران، وأيضاً تبعية محمد رضا شاه للأميركيين، مأسست الاعتماد على القوى الأجنبية في إيران. وجعلت عدم شفافية المهمات والوظائف وحدود السلطة من جانب، والسهولة التي كانت يتم بها تلفيق التهم للأفراد في تاريخ إيران المعاصر، جعلت المدراء يرتابون باستمرار بمن هم حولهم، ما منعهم من اعتبار الأهداف المهنية والقومية معايير صحيحة يمكنهم على أساسها التعاون بعضهم مع بعض. ويقال إن علي أكبر خان داقار، مؤسس وزارة العدل ومكتب التسجيل في إيران قد ناداه رضا شاه خلال لقائهما الأخير بـ«السيد الرئيس»، ولدى شعوره بأنه سيلقى مصير تيمورتاش، اختار أن ينتحر(٣٠). وهكذا، فإن الرجال الثلاثة الذين جاءوا برضا شاه إلى الحكم وثبتوا دعائم العهد البهلوي، أي نصرت دله وتيمورتاش وعلي أكبر خان داقار، تمت تصفيتهم جميعاً على هذا النحو. ومع سقوط رضا شاه ونهاية الحرب العالمية الأولى، بدأ عهد جديد من الحداثة والاختراق الأجنبي. وتمثلت إحدى المشاكل في فهم النخبة السياسية في إيران خلال العهدين القاجاري والبهلوي في كونها من أصول قومية أو محلية أو في كونها

تابعة لدول أجنبية. وقد بدا من الطبيعي جداً أن يتم تصنيف الأفراد على أنهم موالون للندن أو لموسكو في التحليلات العامة. وافتتن بعضهم كتقي زاده، بالمملكة المتحدة، فيما أغرم آخرون، كعبد الصمد كام بخش، بروسيا والثقافة الروسية. وفي الفترة ما بين الحربين العالميتين، ذهب عدد كبير من الإيرانيين إلى أوروبا للدراسة، وحازوا مراكز مرموقة لدى عودتهم. وقد أثر تأسيس المجتمعات الثقافية، وافتتاح الجامعات وتمدد الحياة المدينية، وقبول المذاهب والعادات الغربية في المدن الكبرى، وانتشار اللغتين الفرنسية والإنكليزية، واستيراد البضائع الغربية، وترجمة الروايات والأعمال الفلسفية الغربية، أثرت في جزء من الحياة المدينية الإيرانية. ولكن على المرء أن لا ينسى أن جزءاً كبيراً من الإيرانيين كانوا يعيشون في مدن صغيرة ومناطق ريفية، وهكذا ظلوا غير متعرضين للحقائق والأفكار الغربية، وهذا صحيح تحديداً في أوساط قطاعات المجتمع، حيث يتمتع رجال الدين بنفوذ خاص. وقد وضع تنامي هذه الثقافة، إضافة إلى التبعية السياسية المتزايدة للدول الأجنبية، الدين في موقع المعارض للتغريب، سيما وأنه كلما ازداد تغريب المجتمع، انجرف بعيداً أكثر من الثقافة والطقوس والتقاليد الدينية. أضف إلى ذلك أن الحكومات التي عززت وأيدت التغريب والحداثة في إيران، كانت تلك المفرطة في تبعيتها وتصرفت على أنها محميات، ما أدى بشكل طبيعي إلى الفهم العام للمحللين التقليديين بأن الحداثة والاستبداد هما وجهان لعملة واحدة. ويظهر المرادفان الفارسيان الازدرائيان اللذان كانا يستخدمان للتعبير عن الأجانب (أجنبي وبيقانه) من قبل عامة الشعب التفريق بين السكان الأصليين وغير الأصليين، والذي تمسكوا به. كما أن مفاهيم، كالاكتفاء الذاتي والتحليل الاستبطاني للمسائل ورهاب الأجانب والمساواة بين الرموز الغربية، لها جذورها في نوع التفاعل بين الأنظمة السياسية الإيرانية والغرب والاختراق المتمدد للغربيين والروس في البلاد، وذلك بسبب غياب حكومة فاعلة على الأرض.

إن قيام وسقوط الجنرال رازمره عام ١٩٥٠ إثر فترة من الأزمات السياسية والاقتصادية هو مثال على التسلل الأجنبي في السياسة الإيرانية في وقت لم تقم دولة سياسية متماسكة. ويشكل اللااستقرار، وتفاقم الصراعات، والاضطراب، وانعدام الأمن، وفقدان السلع، والتضخم المرتفع والادخار والفساد الإداري، والمشاكل المالية للحكومة، وتكرار تغيير الحكومات، تشكل معالم المناخ السياسي - الاجتماعي في أربعينات القرن الماضي. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية - فيما كانت الولايات المتحدة تزيد نفوذها العالمي وتخوض معركة ضد تنامي وتمدد الشيوعية السوفياتية - تألف مثلث الاختراق الغربي في إيران من المملكة المتحدة والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. وقد اعتمد رازمره استراتيجية معتدلة حاول عبرها تحييد المعارضة البريطانية له، وترسيخ علاقات دافئة مع السوفيات، والسماح للأميركيين باقتراح برنامجهم للتجديد الاقتصادي في إيران[٣١]. وكان الرأي العام في تلك الأيام يعتقد أن

رازمره كان جاسوساً بريطانياً، وأن داوننغ ستريت يستخدمه للوصول إلى اتفاق مع الكرملين على إيران من دون ترك أي مجال لواشنطن[٣٢]. على أي حال، كان الميل تجاه قوة عظمى أجنبية أمراً محتوماً في النسيج السياسي الإيراني، وحالما كان يتضح الميل والتوجه لسياسي ما، فهو كان بشكل طبيعي يوضع بجانب خصومة قوى أجنبية أخرى. وهكذا كانت تتعرقل أسس التفكير وصنع القرار القومي على أساس المصالح القومية.

استمرت رئاسة حكومة رازمره أقل من عام، وبسبب كل المعارضة التي جبه بها من البرلمان، لم تتحقق خططه. وهو قتل أخيراً عام ١٩٥٠. ولطالما كان للاستقرار السياسي في إيران عاقبتان:

- تدخل سهل للأجانب في البلاد؛

- تأخير تشكيل جهاز اجتماعي - اقتصادي أو نظام اجتماعي متماسك مرتكز على أفكار واضحة ومجرّبة.

غذت المشكلة الرئيسية للإيرانيين والخاصة بتحقيق موقف أيديولوجي واضح وتعريف للمصلحة القومية، استمرارية الأزمات والتدخل الأجنبي. ويقدم ارتقاء وسقوط الدكتور محمد مصدق (آذار/مارس ١٩٥١ - آب/أغسطس ١٩٥٣) مثالاً آخر على التقلبات السياسية في إيران في ظل تدخل أجنبي وتنافر محلي. كما أن حزب «توده» عمل بقوة مكنته من التعبئة السياسية والفكرية، في إطار المصالح السوفياتية بشكل رئيسي. وبما أنه رأى أن تأميم صناعة النفط في إيران هو لمصلحة واشنطن، فقد أطلق معارضة شاملة ووضع مصدق في خضم منافسات واشنطن وموسكو، مصنفاً رئيس الوزراء بأنه مؤيد للولايات المتحدة وعميل للإمبريالية. وقد ظهرت على السطح بوضوح ازدواجية حكم في النظام السياسي الإيراني في حينه، حتى أن قطاعاً من الحكومة كان تحت إشراف وسيطرة مصدق من جهة، فيما كان جزء كبير - يضم الشرطة والقوات المسلحة - في يد الشاه وتحالفه الأنغلو - أميركي. ويثبت انشاء أسس التدخل الأجنبي وغياب المؤسسات السياسية القوية في البلاد قابليات إيران للتعرض للأذى في السياسة والاقتصاد. وقد شهد كثير من رجال الدولة الحاليين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية الأحداث والتغيرات الآنفة الذكر في العقد الثالث. ويمكن اقتفاء آثار قناعاتهم الحالية المعادية للأجانب واعتمادهم القوي للشعبوية المحلية في تلك التجربة تحديداً. فبعد انقلاب آب/أغسطس ١٩٥٣ وحتى الثورة الإسلامية في شباط/فبراير ١٩٧٩، بسط الأميركيون هيمنتهم على إيران. إذ إن الحاجة الاستراتيجية الأميركية لإقامة قاعدة معادية للسوفيات في إيران، وترسيخ استقرار اجتماعي - اقتصادي نسبي في البلاد، والدفاع عن العجز السياسي لدولة الشاه في منطقة الخليج الفارسي هي عوامل تسببت بتعزيز القوات

العسكرية للشاه، وبذلك تم تدعيم عملية الحداثة والتجديد في البلاد. ويتحدث أبو الحسن ابتهاج، مدير دائرة التخطيط والموازنة في أوائل ستينات القرن الماضي، في مذكراته عن اقتراح الأميركيين توليه رئاسة الحكومة، فكتب[٣٣] «حدث ذلك في صيف ١٩٦٢، أطلق سراحي للتو من السجن عندما جاء لزيارتي ج. ياتسفيتش (أحد كبار ديبلوماسيي السفارة الأميركية في طهران)، وقد سألني بعد مقدمة قصيرة إذا ما كنت مستعداً لقبول مسؤولية وزارة المالية، فأجبت بأن الشاه أرادني أن أكون رئيس وزرائه قبل أعوام ولكنني امتنعت عن قبول المنصب. والآن تريدني أن أكون وزيراً، وخصوصاً في حكومة علام؟ فغادر عندها ولم يتابع المسألة حتى ما قبل عام تقريباً في صيف ١٩٦٣، عندما جاء ياتسيفيتش للقائي مجدداً وسألني إذا ما كنت مستعداً الآن لتولي منصب رئيس الوزراء، فسألته عن هوية من يمثله في تقديم عرض كهذا، فأجاب أن واشنطن أمرته بتقديم العرض. فقلت إن شرطي الأول هو أن لا يسمح لأي من الوزراء بالذهاب مباشرة إلى الشاه وتلقي أمر منه، وأي علاقات بين الحكومة والشاه تحصل حصراً من خلال رئيس الحكومة. وكان شرطي الثاني أن الجزء الرئيسي من مداخيل البلاد ينبغي أن لا ينفق على الجيش والأسلحة. وقد غادر ياتسيفيتش مجدداً بعد سماعه شروطي، هذه المرة من دون أن يعود».

إن جزءاً من الأزمة بين إيران والغرب ذو طبيعة منهجية. ففي عام ١٨٦٣، وفيما كانت صناعات بالغة الأهمية تبتكر في النصف الغربي من الكرة الأرضية، وفيما كان اليابانيون يثبتون الاتجاه إلى الصناعة ووسائل التقدم، يقدم آخوند زاده رواية مفاهيمية صحيحة لما كان يحدث في الغرب. بدوره، يقدم مالكوم خان نظرية متماسكة في أعماله حول التغيرات العالمية. ومن بين المدراء الرئيسيين للحداثة، نذكر عباس ميرزا وقائم مقام وأمير كبير وسباه سالار الذين كانوا أساساً إصلاحيين وأرادوا إحداث تغيير في المجتمع الإيراني. وحاولت شخصيات لاحقة، كفروقي ودافار ومصدق وابتهاج، تغيير اتجاه الأحداث خلال العصر البهلوي، وعرّف بعضها التغيير بأنه الالتزام بالقانون، وبعضها الآخر بالتعليم وعلم أصول التدريس، وأخرى بإزالة الاستبداد. وقد أيد آخرون العلمانية. ولكن كان الجميع عموماً مدركين للحاجة إلى مراجعة البنية الاقتصادية في البلاد. على أن منهج التحرك من الوضع القائم إلى ظروف محبذة لم يتم التعامل معه حقيقة من خلال مقاربة واقعية. ويبدو أن المثقفين ورجال الدولة والإصلاحيين في عصور إيران المختلفة تشابكوا في حالات سوء فهم ومثالية وتفاؤل وأحكام ذاتية عندما تعلق الأمر بتحقيق القواعد والتقاليد الغربية.

ناقش هذا البحث سابقاً الفوارق بين المقاربتين الموضوعية والذاتية، إذ على الرغم من أن الإيرانيين يتمتعون بمهارة لافتة في تطبيق المفاهيم النظرية في الفن والصناعة والطب والهندسة داخل إيران وخارجها على حد سواء، فإنهم يعانون من مشاكل بنيوية ضخمة في

تطبيقات كهذه في ميادين السياسة وصنع القرار السياسي وإدارة الدولة. ويتضمن تطبيق النظريات السياسية متغيرات عديدة تتطلب عقولاً مرنة، ودقيقة حتى الوسوسة، وغير عاطفية وواقعية وخبيرة وتدريجية(٣٤). إلى ذلك، فإن الفهم العلمي والموضوعي والدقيق للمصالح القومية ليس مسألة يمكن أن تحدث عشوائياً للنخبة السياسية العاملة في الخضم المتطور للسياسة الإيرانية. فقد اكتسح الحرص على النفوذ الشخصي، وحفظ الوضع القائم والإبقاء على العلاقات والاعتبارات الحالية، والتأويلات الغرائزية(٣٥) للمصالح القومية، الميدان السياسي الإيراني، إلى حد أنها أضعفت على حساب المصالح القومية، وضع الاستراتيجيات لإدارة الأزمات، والحفاظ على الاستقلال والسيادة الوطنية.

في الوقت نفسه، يرتكز تأسيس بنية اجتماعية ـ سياسية متماسكة على نظام أيديولوجي هو على الأقل خاضع لإجماع من هم في دوائر السلطة. على أن غياب إجماع كهذا بين الأفراد والجماعات، والتفاوت السياسي البغيض، والضعف في فهم المصالح الجماعية، والأهم وضع سلم الأولويات لدى صانعي القرار، والأجندة الشخصية للنخبة السياسية، قامت بدور بارز في إحباط المحاولات الرامية لبلوغ إجماع كهذا. ويغذي نطاق تعطيل مثل هذا بين الأفراد أسس التسلل والاستغلال الأجنبي. ولكي يتم تطوير نظام، يجب على أعضاء ذلك النظام أن يحرزوا تنسيقاً فردياً وأيديولوجياً. كما أن التركيز على هدف النظام هو معيار مهم لإدراك أهداف نظام ما. فالإيرانيون دائماً وأبداً يتقاتلون، وهم يعتبرون الاتفاق في ما بينهم عمل استسلام، فيما يستمتعون بعدم الاتفاق وبالمواجهة، إذ إن محاولة التنسيق بين الإيرانيين وتوقع الإجماع بينهم أمران بالغا الصعوبة في الواقع. والناس إما يتقاتلون بعضهم مع بعض أو يستسلمون كلياً. إن تفاعلاً عقلانياً مرتكزاً على المنطق والمرونة في المطالب، وأيضاً تجنب القهر، تتسبب إجمالاً بجعل عمليات التنظيم تعاني من اختلال وظيفي. وعليه، فإن العمل وصنع القرار، ومواصلة التنسيق بشكل جماعي بين الإيرانيين ليس سهلاً على الإطلاق. وإذا ما كانت الوظيفة ذات ارتكاز فردي ولا تتطلب عمل فريق أو نقاشاً للأفكار، يتحقق نجاح وإنجاز أكبر. إذ إن تنوع الأفكار ليس بحد ذاته عقبة أمام التعاون. إن مزيجاً من السيطرة على النفس، وفهم المصالح المشتركة، والوفاء بالعهود، ومد يد التعاون يمكن أن تسهل الجماعية بين الأشخاص من كل العقائد، ومدارس الفكر، والتوجهات الأيديولوجية والثقافية وتسمح بالتنظيم.

دخلت إيران عصراً من الدكتاتورية الأوتوقراطية، وإلغاء الحريات السياسية، والقمع بعد انقلاب آب/أغسطس ١٩٥٣. وباستثناء الظروف الأفضل التي أدت إلى تأسيس جيش قوي في البلاد، ونمو اقتصادي، وتوسع الصناعات والبيروقراطية، فقد استمرت الظروف السياسية المحلية والدولية للعصر القاجاري، وأيضاً للملك البهلوي الأول خلال عهد الشاه. ولكي يكرس الشاه النظام الجديد الذي يكون هو قطب رحاه، فإنه إما قتل أو نفى كل

السياسيين القدماء، ورسخ دولته عبر تعيين جيل جديد من البيروقراطيين الذين تعلموا في الغرب، كما أنه حظي بدعم وإسناد عسكري وأمني اقتصادي من الولايات المتحدة، ولكن ذلك لم يسو أياً من مشاكل إيران التقليدية في الفترة ما بين عامي ١٩٥٣-١٩٧٩.

لقد حاول الدكتور أميني كسب تأييد الأميركيين خلال ولايته كسفير في لندن، وجرب اقناعهم بأن مصلحتهم على المدى البعيد ليست في دعم الشاه، بل في الاعتماد على شخصيته القوية وكفايته[٣٦]. ويظهر هذا الحدث مجدداً الدور الرئيسي للحكومات الأجنبية في قيادة خطط إيران، رغم أن الولايات المتحدة كانت تفتقد وعياً نسبياً حول الظروف السلبية في إيران في ستينات وسبعينات القرن الماضي، وأنه لم يكن هناك إرادة كافية لمواجهة سياسات الشاه. وبحسب تعبير مسؤول أميركي «الشيطان الذي نعرفه (نظام الشاه) أفضل من الشيطان الذي لا نعرفه»[٣٧].

يمكن أن نذكر من بين النقاط المربكة في تاريخ إيران، استمرارية العمليات والسلوكيات والمواقف. ويصف عبد المجيد مجيدي، مدير دائرة التخطيط والموازنة (١٩٧٢-١٩٧٧) المشاكل في الأعوام الأخيرة من حكم الشاه بقوله «كان التزامنا دائماً أكبر بكثير مما كانت امكانياتنا تسمح»[٣٨]. وكتب أيضاً[٣٩] «مؤسسات البلاد لم تكن تعمل بشكل سليم. وجهازنا القضائي لم يكن مستقلاً أو قوياً في الحقيقة. وقد افتقدت حكومتنا القوة التنفيذية. كما أن البنية السياسية المطلوبة للعمل بشكل ملائم وإحداث مسار منطقي من العمل الذي ينبغي أن يكون موجوداً في حكومة ما. مجموعة من الأشخاص يتولون السلطة ويسلمونها لمجموعة أخرى بعد انتهاء ولايتهم - لم يحدث. ولم يكن الناس يثقون بالبرلمانيين عندما يتحدثون. ينبغي أن يكون هناك ثقة وإيمان بحيادية القضاة والجسم القضائي، وهذه الثقة لم تكن متوافرة. ما ينبغي أن يوحد الجميع سوية ويكرسهم لدعم النظام والبلاد لم يكن موجوداً بما أنهم كانوا يفتقدون الإيمان والثقة المطلوبين. بعبارة أخرى، عندما كان ينبغي على الناس، وخصوصاً الطبقة الوسطى التي استفادت إلى أقصى حد من كل هذه الخطوات، أن تنهض وتدافع عن نفسها وعن «مصالح الدولة وتحمي الحكومة، اختارت الفرار».

يمكن أن يكون المرء محقاً إذا ما استنتج أن المعاني النظرية لهذه البيانات والتحاليل للأعوام الأخيرة من عهد محمد رضا بهلوي هي أن القومية التي ادعى الإيرانيون امتلاكها لم تكن في الواقع موجودة في إطار مؤسساتي. إذ إن معنى الانتماء إلى بلد وترابه لا يتضح إلا عندما يشعر مواطنوه بالانتماء إلى طبيعة ووظيفة نظامه السياسي، ويشعرون أنه جزء من نظام هادف وعادل ومتقدم، وأنه لن يكون لديهم مخاوف من سلوك تمييزي؛ كل هذه المعاني ينبغي أن تكون موجودة من دون حملة دعائية من الدولة أو أي نوع من التأثيرات في وعي أو لا وعي مواطنيها. ومن المتيقن أن قومية تعرف من خلال الانتماء إلى الموسيقى والطهو والاستجمام ستفتقد الدعامات الأيديولوجية القوية. إن قابلية بقاء الميول القومية مضمون في النهاية من

خلال الفاعلية والمسؤولية لنظام سياسي. إن انعدام الثقة التقليدي للمواطنين الإيرانيين بالحكومة التي فشلت تكراراً في تاريخ البلاد المعاصر شكل ارتياباً ممأسساً، وهجرة وتشاؤماً في السياسة.

يكتب مجيدي أن الشاه أخبره ذات مرة أنه يتمنى تغيير الإدارة السياسية للبلاد وإنشاء نظام يسمح بالنقد من الداخل. ورداً على ذلك، قال مجيدي للشاه[٤٠] «لا أعتقد أن هذه هي مشكلة البلاد. مشكلتنا هي أن الشعب لا يثق بشكل كاف بقرارات وعمليات الحكومة، وأحد أسباب هذا الأمر هو الفساد، إذا تمكنا من مقارعة الفساد والحد منه أو إزالته، فإن الشعب سيكون راضياً أكثر بكثير. بالتأكيد، لم يعجب ما قلته صاحب الجلالة وسألني عما عنيته بالفساد، فشرحت بأن من هم مسؤولين في الحكومة أو من لديهم علاقات مع الأسرة المالكة يكتسبون أفضليات معينة هي غير ملائمة. وقد أعطيته أمثلة حتى خلال عملية اعتماد مشروع أو عقد، فإن الشخص الذي قد بدأ أو توسط في المشروع قد يفوز بما بين ٥ و١٠ في المئة وأحياناً أكثر من ١٠ في المئة من الرقم الإجمالي، وهذا ليس سليماً بأي حال من الأحوال. لهذا السبب الشعب غاضب ومرتعب من الفساد السائد. إنهم يرون أن بعض الأشخاص يمسون فاحشي الثراء بين ليلة وضحاها من دون أن يكونوا قد قاموا فعلاً بأي شيء ليستحقوا ذلك».

هذا وغيره من الأمثلة يخبرنا أن إيران أخفقت في اشتقاق تطبيق صحيح للنظام الدولي خلال عهد الشاه الذي كانت له قدرة على الوصول مباشرة إلى التكنولوجيا والأسلحة والقروض، وحتى التكنولوجيا النووية الغربية والأميركية. وللدلالة، عندما قطعت واشنطن مفاوضاتها مع فيتنام، وأبلغ القائم بالأعمال الأميركي في طهران الشاه أن حلفاء الولايات المتحدة فقط، أي لندن وباريس وبروكسيل وروما وبون وطوكيو وطهران، قد أبلغوا بالأمر[٤١].

رغم القدرة على الاستفادة بقوة من الغرب في السياسة والمال والاقتصاد، لم يتمكن نظام الشاه من إدارة البلاد من خلال مبادئ منطقية وفهم دقيق؛ هذا الاستنتاج العام يصمد أيضاً في مناخ العولمة حيث التسهيلات الدولية يمكنها أن تتحول بحد ذاتها إلى قوة قومية ونمو محلي شرط أن تزول العقبات السياسية. على أن النظام السياسي - الإداري ووسائل الإدارة، وشمولية فاعلية الدولة هي شروط مهمة. فالحكم القومي يبدأ عند النظام المحلي، وليس من طبيعة تهديدات الأجانب. ولا يعرف اعتداد الأفراد بالنفس مقابل خصومهم وسريتهم وردود أفعالهم. وينبغي أن تكون الأنظمة قوية من الداخل، وينبغي أن يتولد تصحيح الذات والنقد الذاتي من داخلها. على أن تأتي بيئتها الدولية وتسهيلاتها الكامنة للتطبيق في المستوى الثاني. إن ضم أفراد غير محترفين وغير اختصاصيين إلى إدارة الدولة، خصوصاً في وقت لم يتول فيه نظام واضح المسؤولية عن الميدان السياسي يمثل ظاهرة ظلت موجودة من العهد القاجاري وحتى نهاية الدولة البهلوية.

المصادر:

(١) جمشيد بهنام، **الإيرانيون وفكر الحداثة**، (طهران: منشورات فارزان، ١٩٩٦)، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤، ملاحظة المترجم إلى الفارسية: يرمز النعام إلى حالة من الوهم، أو شخصية هجينة، مما يشير إلى أن المرء لا يمتلك هوية متماثلة.

(٥) محمود سريع القلم، «**خصائص وأفكار ونتائج بروز الجيل الثالث في إيران**»، في «البون بين الأجيال» لأكبر علي خانه، مركز أبحاث جهاد دانشكاه للإنسانيات والعلوم الاجتماعية، ٢٠٠٣، من ص ٩١-٩٢.

(٦) بهنام، مصدر سابق، من ص ٣٦ - ٣٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٨) سيد جواد طباطبائي، **مقدمة حول نظرية الانحطاط في إيران**، (طهران: منشورات نكاه معصر، ٢٠٠١)، ص ١٧٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

١٠) فيرايدون آداميات، **أمير كبير وإيران**، (طهران: منشورات خرازمي، ١٩٨٣)، ص ٦٦٦.

(١١) المصدر نفسه، من ص ٦٨٠- ٦٨١.

(١٢) عباس ميلاني، **الحداثة ومقت الحداثة في إيران**، (طهران: منشورات عطية، ١٩٩٩)، ص ٣١٢.

(١٣) بهنام، مصدر سابق، ص ٤٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٥) هوشنغ مهرويان، **دراسة رموز استبدادنا في إيران**، (طهران: منشورات بازتاب، ٢٠٠٢)، من ص ١٥ - ١٦. أنظر أيضاً سريع القلم، «مشاهد المجتمع المدني في الشرق الأوسط: تحليل للعوائق الثقافية»، ترجمة سعيده لطفيان، **فصلية دراسات الشرق الأوسط**، الجزء٧، عدد ٤، شتاء ٢٠٠١، من ص ٥٩ - ٧١.

(١٦) بهنام، مصدر سابق، ص ٥٩.

(١٧) سيد بارزين، مهدي بارزكان: **سيرة سياسية**، (طهران: منشورات المركز، ١٩٩٥)، من ص ٣٣ - ٣٤.

(١٨) سريع القلم، **الجيل الثالث**، مصدر سابق، من ص ٩٢ - ٩٤.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٢) أبو الحسن ابتهاج، **مذكرات، الجزء الأول**، (طهران: المنشورات العلمية، ١٩٩٢)، من ص ٤٣٤ - ٤٣٥.

المصادر:

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٤) محمد علي همايون كاتوزيان، **الاقتصاد السياسي لإيران**، ترجمة محمد رضا نفيسي وكمبيز عزيزي، (طهران: منشورات المركز، ١٩٨٩)، ص ١١٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٧-١٣٨.

(٢٦) باقر عاقلي، **تيمور تاش في الساحة السياسية في إيران**، (طهران: المنشورات العلمية، ١٩٩٣)، ص ٣٣٣.

(٢٧) كاتوزيان، مصدر سابق، ص ١٦٦-١٦٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢٩) حبيب لاجيوردي، **مذكرات عبد المجيد مجيدي**، (ماساتشوستس: دار جامعة هارفرد للنشر، ١٩٩٨)، ص ٦٠.

(٣٠) ابتهاج، مصدر سابق، ص ٦٣.

(٣١) كاتوزيان، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٣٣) ابتهاج، مصدر سابق، جزء ٢، ص ٥٢٥ - ٥٢٦.

(٣٤) محمود سريع القلم، «العوائق الثقافية في وجه العمليات الحديثة في الدول الإسلامية»، **فصلية الدراسات القومية**، ٢٠٠٣.

(٣٥) طباطبائي، مصدر سابق، ص ٤٩٤.

(٣٦) كاتوزيان، مصدر سابق، ص ٢٤٥.

(٣٧) ابتهاج، مصدر سابق، جزء ٢، ص ٥٢٧.

(٣٨) لاجيوردي، مصدر سابق، ص ١٩٤.

(٣٩) المصدر نفسه، من ٢٠١-٢٠٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٥.

(٤١) علي نقي علي خانه، **مذكرات أمير أسد الله علام**، (طهران: منشورات مزيار، ٢٠٠٢)، ص ٢٥٢.

فاطمة طباطبائي*

الحداثة والتجديد في فكر الإمام الخميني

يعتبر موضوع الحداثة والتجديد لدى منظري مختلف الفروع العلمية أحد المواضيع المهمة المطروحة في مختلف المجالات العلمية. وهذا التجديد الذي يعني الخلق والإبداع يتضمن طرح الأفكار الجديدة أو استخدام الآراء والنظريات القائمة بشكل لم يسبق له مثيل.

إن التوصل إلى أفكار جديدة وتطبيقها على شتى نواحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لتحقيق السعادة وراحة البال للبشرية جمعاء، يحظى باهتمام خاص لدى المفكرين. وتكتسب دراسة آراء الإمام الخميني (قده) وأفكاره باعتباره مفكراً معاصراً ومنظراً مجدداً في الأبعاد السياسية والاجتماعية أهمية خاصة في عصرنا الراهن. ولا نريد هنا أن نستعرض إبداعاته التخصصية في الفروع العلمية في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان[1]، والتي يخوض فيها كالأساتذة الملمين والمتبحرين، بل إنني أحلل هنا معتقداته النظرية الرئيسة.

سوف أتطرق في القسم الأول إلى النمط الجديد من شخصية العالم الديني الذي قدمه الإمام إلى الحوزات الدينية التقليدية، بينما سأشير في القسم الثاني في جزئين إلى توجهه السياسي والمعنوي وطبيعته القدسية.

العالم الديني السياسي

بعد استيلاء النظام البهلوي على السلطة في إيران، توالت الأحداث التي أدت إلى عزلة رجال الدين وابتعادهم عن المجتمع حفاظاً على الحد الأدنى للبقاء. وقد تطورت هذه الحال تدريجاً لتصبح شيئاً مألوفاً وعادياً، بحيث لم يعد يمكن العالم الديني أن يصبح من رجال السياسة، وإذا صار كذلك أحياناً، فإنه يفقد حينذاك صفته كعالم ديني. طبعاً لم تكن هذه نهاية

* أستاذة محاضرة في الجامعات الإيرانية.

المطاف، بل إن البعض كان يرى أن انتهاج السلوك العرفاني وتهذيب الأخلاق يتعارض مع الخوض في الشؤون الدنيوية. وللأسف، فإن وعي رجال الدين الذاتي حيال دورهم في المجتمع وما يتوقعه الناس منهم خلق تصوراً مقبولاً لدى عامة الناس بأن رجل الدين غير سياسي. وعليه، كانت السياسة ورجال الدين على طرفي نقيض بشكل ملحوظ. ولكن حضور الإمام في هذه الظروف في هذين المجالين تحديداً، باعتباره معلماً للأخلاق وفقيهاً عارفاً وسياسياً بارعاً، اخترق الأجواء القائمة والمهيمنة على الحوزة العلمية. وقد كان لهذا الاختراق تداعيات ورفض وقبول. فالبعض من الرعيل الأول من رجالات الحوزة كانوا يعارضون هذا النهج، وكانت تصرفات وتصريحات الإمام، والتي أدت إلى سجنه ونفيه، لا تجد وقعاً حسناً لديهم. إذ اعتبروها دون شأن المرجعية. ولكن الجيل الجديد واكب الإمام في خطواته الجريئة (بعض هؤلاء أصبحوا من السياسيين المرموقين في يومنا هذا). واستطاعت هذه الرؤية أن تهدم جداراً قوياً وعالياً كان قائماً على تفكيك الدنيا عن الآخرة والسياسة عن الدين. ولم يبادر الإمام إلى هذا التجديد بناء على خصاله الفردية والنفسية الناجمة عن طباعه ونزعته الشخصية، بل إنه بنى ذلك على أسس نظرية معرفية تبلورت من سلوكه العرفاني. وقد أثبت حضور الإمام عملياً أن معلم الأخلاق والفقيه والأصولي والعارف بإمكانه أن يلج عالم السياسة، وأن يخوض في الشؤون السياسية، محافظاً في الوقت نفسه على الشؤون الفقهية والمرجعية الدينية. وسنشير في الجزء الأول من القسم الثاني إلى هذا الأمر.

معتقدات الإمام النظرية الرئيسة

إن إدخال السياسة المعنوية في مجال السياسة يعتبر من جملة تنظيرات الإمام التي سميتها السياسة المعنوية. ولإيضاح الصورة، أرى من الضروري تقديم تعريف عن العرفان والإنسان.

تعريف العرفان

إن العرفان هو أحد أقسام المعرفة البشرية، والذي يتناول معرفة الحق بواسطة الأسماء والصفات الإلهية (العرفان النظري) ويعرض سبل الوصول إلى الحقيقة في الاتجاهين السلبي والإيجابي (العرفان العملي)[٢]. وهكذا يتخلق العارف بالخلق الإلهي بعد إزالة الشوائب والرذائل الأخلاقية، ويصل إلى مقام «الوحدة» أو التوحيد، وهو آخر منزل من منازل السالكين.

في هذه الرؤية ينطلق العارف ويمضي قدماً لكي يتخلص في الخطوة الأولى من الأنانية والأهواء النفسية (التطهر أو التخلية) ثم في الخطوة الثانية يتحلى بالصفات والكمالات الإلهية (التجمل أو التحلية). ومن خلال هذا التعريف - والذي يتبناه الإمام أيضاً - يتضح أن العرفان

النظري والعملي في فكر الإمام لا يقبل التجزئة. إذ يتبنى الإمام العمل القائم على العقل والفكر والوعي، كما يتبنى الرأي والفكر الذي يؤدي إلى العمل القائم على العقل والفكر والوعي. وهو يتبنى الرأي والفكر الذي يؤدي إلى العمل والتطبيق. لذلك يوصي الإمام بطلب العلم، ويرى أن من الضروري تطبيق ما يتعلمه المرء طوال حياته، ويصرح بأن السلوك العلمي ينبغي أن يكون مقدمة للسلوك العملي[٣].

هكذا، إن ما كان يؤمن به الإمام، باعتباره رجل سياسة وعالماً دينياً ومفكراً من جوانب نظرية، يتجسد في أعماله وسلوكه. فقد كان يؤمن في الجانب النظري بحقيقة أن «لا مؤثر في الوجود إلا الله» أو «لا حول ولا قوة إلا بالله». وقد تجلت هذه المعرفة الراسخة في حياته، بحيث إنه لم يكن يخشى أية قوة، ولذلك كان يوصي أتباعه أن لا يتكلوا إلا على القادر الأزلي (الله سبحانه وتعالى).

تعريف الإنسان

يعد الإنسان في منظومة الإمام الفكرية مخلوقاً قيماً وصاحب مثل واختيار. وبما أنه خليفة الله ومظهر أسمائه وصفاته، عليه أن يجسد كمالاته الكامنة في وجوده، بحيث يستعين باسم الخالق ليجمل باطنه كظاهره على شكل إنسان، لأن تحقيق إنسانيته رهن بخلقه. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يحتاج الإنسان إلى نموذج تتكفل الشريعة بتعريفه؛ هذا النموذج في الفكر الإسلامي العرفاني هو الإنسان الكامل. إن موضوع الإنسان الكامل من المواضيع والقضايا الرئيسة في العرفان النظري[٤]. فالإنسان الكامل، حسب هذه الرؤية، ليس مخلوقاً مجرداً أو مثالاً من مثل أفلاطون، بل إنه مخلوق واقعي وحقيقي ونموذج كامل لبناء الذات وتوعية الآخرين وتوجيههم نحو السير والسلوك والسفر المعنوي والتكاملي. والإنسان من هذه الزاوية ينال المعرفة الربوبية ويتبوأ الباري (عز وجل) قلبه حيث جلت قدرته: «لا يسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن»[٥] و﴿يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون﴾[٦]. لذلك يستأنس سكان هذه الأرض بعضهم ببعض. وهكذا يسجد عباد الله في حضرة الباري ويؤمنون بالله واليوم الآخر ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر﴾[٧].

بعد هذه المقدمة، ندرك أن كمال الإنسان ليس مجرداً ولا فردياً. فليس مفهوم الإنسان هو الذي يتكامل، بل إن الإنسان الموجود المتجسد والمركب من ا لروح والجسد هو الذي يتكامل ويسمو؛ وهذا النمو والكمال يحدث في المجتمع بالذات، وليس خارج المجتمع. ومن الطبيعي في ضوء هذا الاستنباط عن «الإنسان» و«العالم» أن تتولد معرفة سياسية خاصة. فإذا تقرر أن يكون هذا الإنسان المتجسد هو موضوع الكمال، وأن ينمو في المجتمع أيضاً، فينبغي أن

تكون ساحة المجتمع مؤهلة وممهدة لهذا الكمال، الأمر الذي يجعل من الضروري أن تلج المعنويات إلى السياسة، بينما تفترض الحداثة فصل هذا الوجه المتجدد للسياسة عن الشؤون المعنوية. وهكذا، فإن التوجه نحو إدخال الشؤون المعنوية إلى السياسة يتجذر في نظرة الإمام العرفانية إلى عالم الطبيعة (ظاهر العالم = الدنيا) وعالم المعنى (باطن العالم = الآخرة) فيصبح دخول الأخلاق بمعناها العام إلى إدارة المجتمع والشأن الحكومي في عصرنا الراهن أهم تجديد قام به الإمام الخميني في مجال المجتمع الإنسان، بحيث تكون صورة الحكومة من وجهة نظر الإمام من دون مقومات أخلاقية أمراً محالاً.

إن جميع المدارس البشرية والأيديولوجيات التي تدعو إلى خلاص الإنسان من البؤس والعذاب والأخذ بيده نحو السعادة والمجتمع المثالي تزعم أنها تدعو إلى توجيه الإنسان نحو مجتمع تتوافر فيه سعادته الشاملة. وعلى الرغم من هذا الهدف المشترك، فإننا نواجه بعض الفوارق والاختلافات بين هذه المدارس ينجم عن رؤيتها «للإنسان» ودوره في «الجماعة» وتكوين المجتمع. ومن نافلة القول أن المجتمع المكون من أناس هم أدوات مبتلاة بجبر الزمن والتاريخ يختلف عن مجتمع يكون الإنسان فيه مختاراً ومفكراً ذا شعور واحساس ووعي. من جهة أخرى، ثمة مجتمع ترك أفراده كل المواهب الطبيعية ورفاهيات العيش لأجل الحياة الأخروية نجده يختلف جذرياً مع مجتمع يعتبر الهدف من السعي والحياة هو الاهتمام بالشؤون الدنيوية.

من وجهة نظر الإمام الخميني، فإن الدنيا والآخرة، الجسم والروح، السعادة الدنيوية والأبدية هي امتداد بعضها لبعض، ولا يمكن تجزئتها، وأن أفراد هذا المجتمع هم عشاق الكمال والخير المطلق بالفطرة.

لإدارة مجتمع يتكون من أناس شرفاء أحرار ذوي شعور وأصحاب إرادة تؤدي الأخلاق دوراً أساسياً، وأصحاب القرار إلى جانب إدارتهم للمجتمع يتكلفون هداية هؤلاء الناس، من البديهي أن أمر الهداية في مدرسة تعتبر الإنسان خليفة الله وتكنّ حرمة واحتراماً لكل الكائنات والموجودات باعتبارها دليلاً أو آية تسبح بحمد الله، لن يؤدي إلى الاستبداد واستيلاء الفرد أو المجموعة على الجماعة. على أن ميزة فكر الإمام بخصوص التمحور حول الأخلاق يمكن ملاحظتها إبان توليه الحكم، ولا سيما خلال فترة الحرب المفروضة، بحيث إنه لم يكن يضحي بالقيم الأخلاقية لنيل الأهداف السياسية للحرب. وعلى سبيل المثال لا الحصر، إبان القصف الكيمياوي، لم يوافق أبداً على الرد بالمثل أو بقطع الاتصال والإمدادات عن جيوش العدو وتدمير قواته أو هدم الجسور خشية تعرض المدنيين للأضرار. وهناك عشرات من هذه الأمثلة تبرهن على أن الإمام يهتم بمكارم الأخلاق وأصالتها ولم يضح بها من أجل مصالح أخرى. واللافت أن الأمة الإسلامية تكن للإمام حرمة خاصة، وكل فرد من أعضاء الحكومة له

حرمة خاصة، وأن أمر الهداية في مثل هذا المجتمع يتضاعف لأنه يأخذ في الاعتبار مصالح الأفراد ومصالح المجتمع ولا يضحي بإحداها لأجل الأخرى.

قدسية الطبيعة

ربط عالم المادة بالمعنى أو الروح والجسم من أكثر البحوث تعقيداً في الميتافيزيقيا، لا أريد خوضه، وأكتفي بذكر جملة للإمام كرمز تعكس رأيه في أقصر وأبلغ شكل ممكن، وهي أن «العالم مسجد الربوبية»[٨]. وأشير للتوضيح بأنه يعرّف نظام الكون كصورة يتجلى فيها الباري (تعالى) وأن أساس الكون مبني على العشق، وهو الذي يسري ويجري في كل الموجودات وفي فكره يتحقق الخلق بالحب وعودة الموجودات إلى الوحدة، ويتحقق ذلك بالعشق والمحبة. إذ يقول: «لولا ذلك الحب لما يظهر موجود من الموجودات ولا يصل أحد إلى كمال من الكمالات. فبالعشق قامت السموات والأرض»[٩]. وهو يعتبر المحبة والشوق والعشق كبراق للمعراج والوصول[١٠]. وهكذا في الفكر الكوني للإمام يعتبر العشق عنصر الخلقة والتكاثر للموجودات وعنصر عودة ورجعة الموجودات للوحدة.

من وجهة نظر الإمام، إن كل الموجودات حاضرة في ساحة الباري، والجميع يرتبط بخالقه من دون واسطة ، وذرات العالم بتبع الوجود. وهو الخير المطلق وذو الشعور والوعي. تتمتع بصفات الحياة والعلم وبقية الشؤون الحياتية، ويعتبر قوله تعالى «يسبح لله ما في السموات والأرض» دليلاً لمدعاه، ويعتقد بأن التسبيح وتقديس الله وثناءه يستوجب العلم والمعرفة بمقامه المقدس وصفاته الجلالية والجمالية.

يعتبر الإمام العالم واحداً ذا شعور ومنظماً وناطقاً يتحرك صوب الكمال. وحينما يسمي الإمام العالم «مسجد الربوبية»، بمعنى أن الإنسان في عالم ونظام الكون يسجد لله المتعال[١١] والدنيا بفكره لا تستحق الذم وليس لها بعد سلبي، بل هي مزرعة الآخرة، وأن الحياة الخالدة للإنسان رهن بسلامة حياته الدنيوية؛ هذه النظرة لها تبعات جميلة ومعبرة تؤسس للتعايش الخلقي والبيئي.

إن ثمرة مثل هذه النظرة تظهر في مجال التعرف بعالم الطبيعة، وكذلك في مجال صونها وحفظها. ففي الفكر التقني المتطور يتم التعامل مع عالم الطبيعة كأداة في نظرتين: الإنسان الذي يستقر في مركز العالم يرى الطبيعة في خدمته، ولا يرى لها حرمة. ولكن من يرى «العالم محضر الله» و «العالم مسجد الربوبية» و «الإنسان» هو الكائن الوحيد الذي بإمكانه أن يعرف الله أكثر من بقية المخلوقات سيحترم عالم الطبيعة احتراماً خاصاً.

من وجهة النظر هذه، فإن أصغر ذرات العالم في نظم ذي شعور وبصورة واحدة مرتبطة بعضها ببعض بانسجام، وتتحرك باتجاه مقصدها، ولكل منها معنى ومفهوم تجد مكانها في

موقعها، وأن نظام الكون عضو حي باستطاعته احياء نفسه واستقرارها لو لم تتم إزالة حلقة الوصل هذه على يد العناصر غير الطاهرة (التكنولوجيا).

إن القطرة التي تسير في مجرى النهر

تذهب لأداء مهمة على عاتقها مكلفة بها

(الشاعر بروين اعتصامي)

إذا اعتبرنا الإنسان مركز العالم بدليل أنه يستطيع كشف نظم العالم واحترامه، ولأنه مركز العشق الإلهي، فإنه ينظر بمحبة ومودة لبقية المخلوقات، لأن بقية الكائنات، من وجهة نظره، هي آيات وعلائم للمحبوب الأزلي. وفي مثل هذا الفكر، نرى التكنولوجيا محدودة بحدود المسائل الأخلاقية، وأن رعاية البيئة لا تعتبر جانباً كمالياً، بل هي ذات أهمية وموضوعية. وفي هذه النظرة، ليس العالم والطبيعة في خدمة الاستغلال النفعي والأناني، بل من أجل الحياة السليمة للأجيال المقبلة.

اللافت أن الحضور في الطبيعة والتعامل معها، كالحضور في المسجد والأماكن المقدسة، يقتضي آداب خاصة. فمن دون الطهارة ومن دون الإذن الإلهي، لا يمكن التصرف بها. على أن ما يمكن فهمه في فكر الإمام في هذا المجال هو أن أزمة البيئة كانت أو لم تكن، فنحن مكلفون باحترام الطبيعة وعدم تلويثها. وهكذا، فإن الإخلال بنظام الطبيعة باعتبار أنه لصالح الإنسان غير مرغوب (إلا في حكم الضرورة) لأن نظم الطبيعة يعكس الحكمة المعنوية، وأن ترتيبها لم يتم بالصدفة. وهكذا، فإن الإخلال بها يجب أن يكون مبرراً معنوياً وشرعياً[١٢]. وهكذا أيضاً، فإن التكنولوجيا التي تتصرف بالطبيعة وتتعامل معها كأداة يجب أن يكبح جماحها. ولكن للأسف نجد أن المدافعين عن الطبيعة ينظرون إليها كأداة أيضاً.

أكتفي هنا بهذا المقدار، وأذكّر بأن هذه النظرات العامة يمكن أن تتمخض عنها نظريات جديدة في المجالات المدنية والاجتماعية. ونحن في إيران نختبر الآن بعض الأشكال الممكنة لهذه النظريات العامة لكي تتبدل إلى أنظمة اقتصادية واجتماعية وتحتاج إلى تجارب أطول. ومع الأسف، فإننا نواجه المضايقات والضغوط الأجنبية، كالحرب المفروضة والحصار الاقتصادي واغتيال الشخصيات العلمية والثقافية والسياسية وسلب الأمن والاستقرار.

إن الجمهورية الإيرانية هي أحد النماذج التي نجربها الآن، ولا ندعي أنها النموذج الوحيد الموجود. وإن هدفي من تقديم هذا البحث بيان أن ما حصل ويحصل في إيران له جذور عميقة أكثر مما تعكس وسائل الإعلام العالمية، كالأصولية الإسلامية والإرهاب وإنتاج الأسلحة النووية.

لا شك في أن الفكر الذي ينظر إلى الطبيعة بهذه النظرة السمحاء لا يمكن أن يتعامل مع الإنسان كأداة، وأن السياسة والنظرة الإرهابية للإنسان والطبيعة تضحي بالغاية من أجل الوسيلة وتبررها.

يبدو أننا لا نبالغ لو قلنا إن السياسة المعنوية التي رسمها الإمام هي أبعد ما تكون عن الإرهاب والتشدد والإخلال بالسلام والأمن وتلويث الطبيعة. طبعاً، إن مثل هذا الادعاء لا يعني أن مطالب الإمام قد تحققت، بل المقصود أن الهدف يستحق الحياة والتجربة، وأن مطالب الشعب الإيراني من المجتمع الدولي لا تتعدى الاحترام والاعتراف بهذا الطلب المعنوي، وهو الطلب الذي بذل الشعب الإيراني لأجله النفس والنفيس. ومع الأسف، يجب أن أقول إن شعبنا مهدد من قبل أقسى مهددي الإسلام والحرية في العالم. لذا، يمكن القول أن فكر الإمام ينادي بالسلام العالمي. إلا أننا للأسف نواجه سخرية مرة هي أن هذا الفكر ونداء الإمام يتهم وتتم محاربته باعتباره تهديداً للسلام والأمن العالمي من قبل محاربي السلام العالمي، والذين أشعلوا نار الحروب وسفكوا دماء الأبرياء ويهددون السلم العالمي، ومن خلال تفجيراتهم النووية قتلوا مئات الآلاف من الناس في فيتنام، وأشعلوا نيران الحرب في أفغانستان والعراق. ولكن على الرغم من كل هذه الإشاعات، نرى أن فكر الإمام ينتشر في أرجاء العالم الإسلامي. وأنا كعضو صغير من المجتمع الأكاديمي أقول لكم أيها العلماء الأفاضل إن أقل ما يمكن أن نفعله هو أن نسلط الأضواء على هذه الحقائق ونستثمرها لصالح السلم العالمي للتصدي لموجة الإعلام الخادع الذي يرسم مثل هذه الصور المغلوطة.

أرى أن فكر الإمام هو فكر الغد ويجب ألا نقارنه بميزان الخطأ والصواب الموجود في بعض الاختبارات. إن أهمية هذا الإبداع الذي استعرضته في فكر الإمام لا ينحصر في مداه الإقليمي والوطني، بل يتبلور في دمج المعنويات والأخلاق بالسياسة واعتبار العالم محضر الله، والتمتع بنظرة الإنسان العاشقة للعالم، والتي تفتح آفاق العالم الرحبة لمدى أبعد للإنسان المتوتر في القرن الحادي والعشرين.

هذه الرؤى البديعة للإمام - والتي تجري متابعة بعضها في إيران - يمكن أن تكون هدية السلام واحترام الإنسان وكرامته ورعاية البيئة للعالم المتوتر اليوم، والتي إذا لم نجسدها تفقد معناها ويتم نسيانها. وكما أنه لا يمكن نفي الروح إلى الأعماق، لا يمكن كذلك أن نحبس ونحصر الفكر أيضاً.

المصادر:

(١) للتعرف إلى الأفكار الفقهية والأصولية والفلسفية والأدبية والعرفانية للإمام، يرجى مراجعة فهرس مؤلفاته في ختام المقالة.

(٢) ابن سينا في إشارات النمط التاسع وداوود قيصري، رسائل قيصري.

(٣) في هذه الحالة سيكون مصداقاً لحديث قرب النوافل حيث قال جلت قدرته: من تقرب إلي بالنوافل كنت...

(٤) هناك كثير من الكتب في هذا المجال، منها كتاب عز الدين نسفي بعنوان **الإنسان الكامل** وكتاب آخر بالعنوان نفسه لعبد الكريم جيلاني.

(٥) يتحدث ابن عربي بإسهاب حول الأرض الواسعة في **الفتوحات المكية** تحت عنوان «أرض الحقيقة». كما أن لديه رسالة مستقلة حول هذا الموضوع بالذات لم نعثر عليها بعد.

(٦) **سورة العنكبوت**، الآية ٥٦.

(٧) **سورة التوبة**، الآية ١٨.

(٨) الإمام الخميني - **آداب الصلاة**.

(٩) الإمام الخميني - **مصباح الهداية**.

(١٠) الإمام الخميني، **سر الصلاة**، ص ١١.

(١١) في عالم «الذر» تؤمر الملائكة بالسجود للإنسان، فالإنسان في عالم الشهادة يسجد الله ليصل إلى غاية الخلقة وهي العبادة ومعرفة الحق ﴿ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي ليعرفون، الإمام الخميني، **آداب الصلاة**.

(١٢) المصدر نفسه.

حميد أحمدي*

الاستقرار السياسي في المجتمعات المتباينة: الديموقراطية التوافقية في التجربة اللبنانية

إن مسألة الاستقرار السياسي ووسائل تحقيقها هي من الابحاث المطروحة للبحث في العلوم السياسية، كما تمثل أحد هواجس القرن الحادي والعشرين لجميع الدول. على أننا سنتناول في هذا البحث ظاهرة الاستقرار السياسي في لبنان، مركزين على عدم الاستقرار في هذا البلد في الفترة الممتدة بين عام ١٩٧٥ وأوائل عقد التسعينات. إلا أن هناك مجموعة من الأسئلة الضرورية تثار حول قضية الاستقرار السياسي و عدم الاستقرار في لبنان.

إن أحد الأسئلة التي تبرز في خصوص الاستقرار السياسي والديموقراطية هو: ما هي أفضل وسيلة أو طريقة من أجل بحث هذه المسألة في لبنان؟ إن استيعاب التطورات السياسية والاجتماعية في لبنان بعد الحرب العالمية الثانية ذو أهمية كبرى في بحثنا هذا. أمّا السؤال الأنسب الذي تنبغي الاجابة عليه هو لماذا قام في لبنان من عام ١٩٤٣ لغاية منتصف السبعينات، نظام أكثر ثباتاً و استقراراً و ممارسة نسبية من الديموقراطية؟ و لماذا إنحسر أو زال هذا الاستقرار السياسي النسبي من الساحة اللبنانية منذ منتصف السبعينات حتى أوائل عقد التسعينات؟ من أجل الاجابة على هذه التساؤلات، نتساءل أيضاً عن دلائل إنحسار أحداث الشغب والصدامات الداخلية منذ مطلع التسعينات و ما بعدها، وتحرك لبنان بالتالي باتجاه تحقيق المجتمع الديموقراطي الواحد الذي شهد استقراراً نسبياً.

في ما يتعلق بالسؤال الأول، يلاحظ أن أفضل وسيلة لتحقيق الاستقرار السياسي والديموقراطي في المجتمعات المتباينة، مثل لبنان، هي نظرية «الديموقراطية المبنية على الاجماع»[1]. ويندرج كثير من هذه النظريات تحت مسميات «تقسيم القوة»[2]، والتي يجب أن نذكرها، علماً أنّ هذه المسألة تقودنا الى السؤال الأساس لهذا البحث.

* أستاذ مساعد في كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة طهران.

إن الفرضية التي هي محل بحثنا والتي تتمثل في أنّ الاستقرار السياسي والديموقراطية توافرا نسبياً في لبنان من عام ١٩٤٣ حتى منتصف عقد السبعينات، جراء تطابق تقسيم القوة، تأسيساً على إجماع البناء السياسي والاجتماعي في لبنان، في حين أنّ عدم الاستقرار في عقدي السبعينات والثمانينات ناجم عن حدوث خلل في هذه الأسس. بعبارة أخرى، أفرزت التطورات الداخلية والأوضاع المحيطة بلبنان في عقد السبعينات وما بعده خصوصيات وظروف أوجدت نظاماً ديموقراطياً لم يكن متناسقاً أو ملائماً للاجماع، وحتى غير متجانس مع المحيط الدولي أو محيط المنطقة، الأمر الذي سبب عدم الاستقرار السياسي وانهيار البناء السياسي الديموقراطي في هذا البلد.

أمّا في يتعلق بالسؤال الثاني الذي يركز على دلائل إقرار الاستقرار والديموقراطية النسبية بدءاً من أوائل عقد التسعينات وما بعده، فباعتقادنا أن التطورات السياسية والاجتماعية في لبنان من أواخر عقد الثمانينات وما بعده قد سارت باتجاه التناسق والتلائم والتطابق، مع ملاحظة المقدمات السابقة والمطالب والوسيلة المهيئة والمتاحة من خلال هذا البحث المختصر حول تكريس الاستقرار السياسي والديموقراطية في المجتمعات السياسية عموماً، والمجتمعات المتبانية تحديداً. على أن تلحظ في الوقت نفسه نظرية الديموقراطية الاجتماعية حول هذه المفاهيم وشروطها وضرورة استقرار هذا النوع من الديموقراطية والاستقرار السياسي من خلال رؤية عدد من الباحثين المعتبرين من رواد العلوم السياسية الذين بحثوا هذا الموضوع، وذلك إستكمالاً لمثل هذه الابحاث النظرية، وموضوع التناسب أو عدم التناسب النظري مع النظام الديموقراطي المبني على الاجماع مع النظام السياسي والاجتماعي في لبنان، والذي نحن بصدد دراسته. كما أن دلائل الاستقرار السياسي والديموقراطي كانت موجودةً نسبياً في المجتمع اللبناني بعد الحرب العالمية الثانية حتى أوائل عقد السبعينات، مع ملاحظة أن التباين أو الاختلاف في البناء السياسي والاجتماعي اللبناني مع البيئة الخارجية، سواءً كانت إقليمية أو دولية، في وقت برزت التطورات الاجتماعية والسياسية الداخلية في لبنان و البيئة الاقليمية والدولية للشرق الأوسط، وكذلك العناصر والظواهر غير المتلائمة أو المتكيفة مع نظرية الديموقراطية الاجتماعية التي تميل الى عدم الثبات وتأخذ طريقها في هذا الاتجاه.

وفي القسم الأخير نركز على جوانب السؤال الثالث للبحث، والذي يتمثل في «سبب الهدوء والديموقراطية نسبياً من أوائل عقد التسعينات وما بعده.

يتطرق هذا البحث الى التطورات الاجتماعية والسياسية الداخلية في لبنان والمحيط الاقليمي و الدولي في السنوات الأخيرة، إذ تبرز عوامل ايجابية ومنسجمة مع النموذج الديموقراطي الاجماعي. وهو يركز على العوامل الجديدة التي ظهرت في الساحة الداخلية

اللبنانية وخارجها، ومدى توافرها في السنوات الأخيرة، من أجل تكريس الديموقراطية النسبية في لبنان.

الاستقرار السياسي و الديموقراطي

وردت أقوال مختلفة في مقدمة هذا البحث حول مفهوم الاستقرار أو عدم الاستقرار. ويتعين علينا أن نقدم تعريفاً دقيقاً لهذا المفهوم، علماً أن الباحثين لم يتوصلوا إلى إجماع في ما يتعلق بالتغيرات و التطورات الاجتماعية المرتبطة بمسألة الاستقرار السياسي أو عدم الاستقرار. ومن خلال بحث هذه الجوانب بحثاً كاملاً، نستطيع القول أن التوافق هذا غير متوافر[١]. على أن هناك خمسة مناهج مختلفة تستخدم من جانب الباحثين السياسيين لبحث الاستقرار السياسي، لكل واحدة منها معيار من أجل دراسة الظاهرة المذكورة، وهذه المناهج تتمثل في ما يلي:

- الاستقرار السياسي من خلال المفهوم الذي يؤكد على عدم اللجوء الى القوة؛
- الاستقرار السياسي النابع من ثبات النظام السياسي وديمومته؛
- الاستقرار السياسي المنبثق من نظام سياسي قانوني؛
- الاستقرار السياسي بمفهوم فقدان التغيير البنائي؛
- الاستقرار السياسي بمفهوم وجود موازين اجتماعية متعددة[٢].

في هذا البحث نحن أولاً في صدد التعرف على طبيعة هذا الثبات أو الاستقرار السياسي، وكيفية اللجوء الى القوة، و مدى الاخذ بها في لبنان. لكننا نجد أن اكثر الباحثين في العلوم السياسية أخذوا في الحسبان وجود أو عدم وجود القوة و الاكراه من أجل تحديد طبيعة هذا الاستقرار في المجتمع، من أمثال جارلز تيل، وجي ديويس، و تدرا برتغر. و يرى جارلز تيل أن اللجوء الى القوة يلحق الضرر بالأشخاص أو الأشياء[٣]. و سوف نبرز في هذا البحث القوة بمفهوم سياسي أوسع وبالصورة التي تطرق اليها هري اكشيتن. اذ إنه يساوي بين اللجوء الى القوة وانهيار النظام المدني، بمعنى «الاخذ الجماعي بوسائل غير سلمية»[٤]، و«من خلال اللجوء الى القوة للحصول على أهداف خاصة أو عمومية[٥]. وهناك مجموعتان يمكن أن تستخدما القوة.

- الجماعات الخصوصية أو الخاصة؛
- الجماعات العمومية أو العامة.

يمكن تعريف الحركات العامة بأنها الجماعات التي هي جزء من الحكومة، على عكس

الحركات الخاصة التي هي من خارج تنظيم هذه الحكومة و غير مرتبطة بها، و من ثم نستطيع تشخيص أو تحديد أربعة أنواع من القوة الكامنة و بحث الروابط في ما بينها.

ـ القوة التي تنظمها مجموعة أو مجاميع من الجماعات الخاصة مقابل المجموعات العامة، مثل الاعمال المسلحة التي تقوم بها تلك الجماعات ضد الدولة ومؤسساتها؛

ـ القوة التي تمارسها المجموعات الخاصة ضد المجموعات الأخرى نتيجة النزاعات القومية في ما بينها؛

ـ القوة التي تمارسها المجموعات العامة ضد الحركات الخاصة كقمع الدولة لمعارضيها من طريق هذه المجموعات؛

ـ القوة التي تمارسها الحركات العامة ضد الحركات العامة الأخرى، نتيجة للانقلاب أو التصفيات السياسية بين الأجنحة السياسية المختلفة داخل الأنظمة.

في ما يتعلق بلبنان، فانّ النموذج الثاني هو السائد فيها، أي النزاع بين الجماعات، وكذلك النوع الرابع الى حدٍ ما، أي أن أجنحة الدولة المختلفة تتنازع في ما بينها. بعبارة أخرى، إن القوة في النوع الثاني والرابع تتشابكان في ما بينهما، إذ إن المجتمع اللبناني عاش حقبة من عدم الاستقرار خلال تاريخه المعاصر، برزت خلالها سياسة العنف والقوة من النوع الثاني، خاصة من خلال ممارسة الحركات السالفة الذكر، علماً أن دوافع النزاع بين الاجنحة أو التنظيمات المختلفة في لبنان سياسية اكثر منها ثقافية أو عقائدية. وقد برزت هذه الظاهرة (سياسة العنف و عدم الاستقرار) بشكل واضح بعد عام ١٩٧٥. و نستطيع القول أن هذه السياسة كانت متبعة في القرن التاسع عشر، وبشكل خاص بين الاعوام ١٨٤٠ـ ١٨٤٥، وكذلك عام ١٨٦٠. إذ كان النزاع طائفياً بين المسيحيين الموارنة و المسلمين الدروز. أما بعد عام ١٩٧٥، فإننا سوف نعالج العوامل السياسية، وخاصة تلك المتعلقة بدور العوامل الخارجية، بحيث يطغى الجانب السياسي على الجانب الطائفي في هذا المجال.

تكريس الاستقرار السياسي في المجتمعات المتباينة

اللافت أن المجتمع اللبناني هو أفضل مثال عن المجتمع المتباين حيث توجد الاتجاهات الدينية المتباينة التي أثرت إجتماعياً و سياسياً واقتصادياً في بناء الدولة اللبنانية، وحيث نسبة الولاء لهذه الاتجاهات، على عكس مختلف الدول في منطقة الشرق الأوسط، تبرز أكثر من الولاء للدولة. إذ إن الولاء الطائفي هو أشد من الولاء الوطني. وبشكل عام نجد أنّ المجتمع اللبناني ينقسم الى قسمين رئيسين، هما المسلمون والمسيحيون. وفي الواقع نجد أنّ هذين القسمين يتشعبان إلى شعب صغيرة على أساس العقائد المذهبية. وإذا ما أردنا أن نكون في

بحثنا دقيقين لناحية إبراز هوية المجتمع اللبناني، فاننا نقسمه الى ثلاث مجموعات.

ـ هوية الجماعة من خلال المفهوم الخاص، مثل الاتجاهات أو الجماعات الشيعية والسنية والدرزية، والهويات المسيحية المختلفة من الكاثوليك الموارنة والارثوذكس اليونانيين والكاثوليك اليونانيين والارثوذكس الأرمن والكاثوليك الأرمن والبروتستانت... إلخ.

ـ هوية الولاء العام، وأغلبه للحركات الاسلامية المختلفة (الأسلمة) والحركات المسيحية المختلفة (التنصير).

الهوية الوطنية و الولاء للدولة

يجب القول، من خلال تقسيم الدرجة و الأولوية، أن الهوية الأولى للجماعة أو للحركة أقوى من أي شيء آخر، حتى من الولاء للدولة الذي يبرز ضامراً. ومع ملاحظة هذا الواقع، أي التعدد المذهبي في المجتمع اللبناني من جهة، وإقرار الاستقرار السياسي و الديموقراطي بنسبة اكثر من جهة أخرى، فإن السؤال الأول لهذا البحث هو كيف يتحقق الاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية في المجتمع اللبناني؟

بما أن النظام السياسي اللبناني من عام ١٩٤٣ وما بعده ـ الى حدٍ ما ـ يطبق ديموقراطية نسبية، يمكننا أن نطرح سؤالنا بشكل آخر: ما هي أفضل السبل التي يمكن بحثها من أجل تحليل و توضيح الاستقرار السياسي في المجتمع اللبناني قبل بداية الحرب الأهلية في عقد السبعينات و ما بعده؟ من أجل الاجابة على هذه التساؤلات، ينبغي أن نستعرض نظريات الباحثين في العلوم السياسية الذين عكفوا على دراسة الاستقرار السياسي في المجتمعات التي تعيش حالة التباين الاجتماعي، ونطرح السؤال أعلاه من خلال البحث النظري و التطبيقي (التجريبي).

يجب القول للوهلة الاولى أن الباحثين في العلوم السياسية ليس لديهم في ما يتعلق بالاشكال المختلفة لتحقيق الاستقرار السياسي والديموقراطية في المجتمعات المختلفة أو المتباينة، نظرية واحدة، و إنما ينقسمون إلى فريقين.

يؤكد الفريق الأول على تباين أو ضياع الاستقرار و الديموقراطية بالنسبة لمكونات المجتمع المتباين. فالمنظرون من أمثال جان فورنيوال أم، ج إسميت وليوكوپر، يركزون على تداعي الاستقرار في المجتمعات المتباينة، اذ إنّ وجهة نظر فورينوال تؤكد أنه لا توجد في المجتمعات ذات الفرق المختلفة أو الأحزاب المختلفة ما يسمى الارادة المشتركة أو الولاء المطلق الذي يطغى على إختلاف الثقافات داخل المجتمع المتباين، كما لا توجد أحزاب تحترم القواعد القانونية والاخلاقية. لذا، فإن هذه المجتمعات تتداعى خلال إنتشار عدم الاستقرار الداخلي ونشوب

النزاعات في ما بينها[٦]. وقد تناول الباحثان سميت وكوپر أيضاً بطريقة مشابهة العنف وعدم الاستقرار داخل مثل هذه المجتمعات[٧].

ثمة منظرون متفائلون لناحية تكريس الاستقرار السياسي و الديموقراطية في المجتمعات التي يسود فيها التنوع والاختلاف. وتناول هؤلاء، من خلال الدراسات والتجارب، إمكانية تحقيق الاستقرار في مثل هذه المجتمعات. على أن هناك ثلاث نظريات وجدت طريقها بشكل أساسي في ما يتعلق بامكانية تحقيق الاستقرار و الديموقراطية في المجتمعات المتباينة، إحداها الاحتوائية في مقابل نموذج تبادل السلطة التعسفة. وتبرز أخيراً الديموقراطية المبنية على الاجماع أو تقسيم القوة.

ينطوي نموذج السيطرة والاحتوائيةعلى استقرار سياسي، ويحد من العنف، وقد تناوله يان لوستيك على أساس أبحاثه المتعلقة باسرائيل و السلوك الاسرائيلي الموجه ضد العرب، إذ عندما يكون هناك حزب أو جماعة متسلطة على أساس القوة[٨] بأشكالها وقيمها المختلفة، ولا تعتقد بالتفاوض أو المساومة مع الفئات الأخرى، فإنّ الدولة أو الحكومة تجسد قوتها من خلال الأكثرية التي تحظى بها. وعليه، فإن كثيراً من المنظرين السياسيين قد وضعوا هذا النموذج في اطار الأنظمة غير الديموقراطية[٩]. ومن هنا، تبرز مظاهر القوة في نموذج «تبادل السلطة المتعسفة»على خلاف أو عكس نموذج السيطرة، بشكل أقل.

يوضح دونالد رونجيلد واضع هذه النظرية أنّ كثيراً من الدول، وخاصة الدول الافريقية، لا تستطيع من خلال هذا العمل إيجاد الحلول للتنظيمات والأحزاب المختلفة، وهذا يشمل الحكومات المتسامحة التي تتمثل في حكم ذاتي ومستقل.

يشهد المجتمع من خلال التنظيمات الموجودة في المجتمع من خلال الأئتلاف ضمن قواعد مشتركة، وعلى أساس هذا التفاهم[١٠] الاستقرار السياسي والديموقراطية، ولو نسبياً. ويرى رونجيلد في نموذجه أن الدولة لا تتعلق بجماعة أو حزب أو قومية خاصة، بل تتمتع بتركيب وحدوي أو ائتلافي، وتعمل بشكل مستقل عن الجماعات أو الاحزاب والأقوام المختلفة، متجاوزة النظرة الفئوية.

وجدت نظرية النموذج الديموقراطي المبني على الاجماع ـ النظرية الثالثة ـ طريقها من خلال الارتباط أو إمكانيته بين الاستقرار و الديموقراطية النسبية في المجتمعات المختلفة. وعلى أساس وجهة النظر هذه، فإن المجتمعات الديموقراطية والمستقرة سياسياً تدار فقط من خلال إتفاق الآراء و التوافق و الانسجام العام بين جميع الحركات والتنظيمات السياسية. بعبارة أخرى، يمكن قبول مشاركة جميع الاتجاهات الاجتماعية والسياسية المختلفة لتحقيق ذلك.

إن نظرية الديموقراطية المبنية على الاجماع هي أصلاً نوع من التحدي النظري في مقابل وجهة نظر الباحثين السياسيين الغربيين، وبوجه خاص في أميركا، من خلال نظريتهم المسماة (اعادة البناء) «التحديثية»، لتقسيم الأنظمة السياسية العالمية لإنجاز التنمية والعبور من المجتمع التقليدي إلى الصناعي. ففي معرض الاحتجاج على طرح نموذج التطور الغربي لدول العالم الثالث من خلال إعادة البناء والأمّة البانية أو الصانعة، يتركز البحث الأساس بين الباحثين المعتبرين في العلوم السياسية، مثل الموند ووربا وابتر وروستو كارل دوج - المنظرون المؤيدون لاعادة البناء والتحديث - حول الاستقرار السياسي وعلاقته مع النظام الحزبي والانظمة الاجتماعية، والنزاعات التسلطية بوجه خاص، ويرى أن النموذج «البريطاني ـ الأميركي» المبني على النظام الثنائي الحزبي هو القادر على إيجاد الاستقرار السياسي في المجتمع، في حين أن النظام الأوروبي المتعدد الحزبية (فرنسا، المانيا، ايطاليا)، يمثل التقوقع[11]. وعليه، فإن هذه الطريقة هي الوحيدة لتحقيق الاستقرار والديموقراطية.

نقد كثير من باحثي العلوم السياسية هذه النظرية في الستينات، وفي مقدمهم آرنو ليجبارت، وذلك لناحية تقسيم طبقات الأنظمة السياسية التي تناولها آلموند. إذ أبدى عدم رضاه عليها وعلى المنحازين الى البنائية، والذين قالوا بتشتت واختلاف الاتجاهات في الدول الجديدة في العالم الثالث، الأمر الذي أسهم في إغلاق الباب أمام الاستقرار السياسي والديموقراطية.

أما ليجبارت، فقد أبدى رأيه في خلال «المؤتمر العالمي للعلوم السياسية»، وكذلك في مقالة له حول معارضته المذكورة. ثم درس هذه الآثار من خلال وجهة نظره الخاصة، على خلاف رأي المتحيزين للبنائية والاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية في المجتمعات ذات الطابع القومي المتباين. ومن أجل إثبات وجهة نظره، أبرز النموذج الديموقراطي المبني على الاجماع، والذي أهملت فيه طبيعة النظام السياسي مقارنة بالعلوم السياسية ـ الاجتماع السياسي. فالمعرفة و اشكالات تقسيم الطبقات في النظام السياسي اصبحت شخصية[12].

كانت نظرية الديموقراطية المبنية على الاجماع أيضاً مثار نقد و بحث من قبل الباحثين في العلوم السياسية وعلى نطاق واسع. إذ إن ليجبارت وفزهارد لمبردج وأريك نورد لينكر نقدوا أيضاً هذه النظرية. وفي هذا الصدد يبيّن نورد لينكر ـ بعد كتابات ليجبارت ـ واحدة من الآثار التقليدية المتعلقة بالديموقراطية الاجماعية وأسلوب أو طريقة حل الخلافات و إقرار الديموقراطية والاستقرار، والتي أصبحت معروفة في المجتمعات المتباينة[13]. ويرى ليجبارت أن الديموقراطية المبنية على الاجماع تقوم على أربعة أصول أساسية. وتتمثل خصوصيات هذه النظرية في ما يلي:

- إدارة الدولة من خلال أو بواسطة الائتلاف الكبير؛

- وجود معارضة متبادلة أو اكثرية مقابلة؛

- تخصيص باسم مبدأ أساسي لتمثيل سياسي؛

- درجة عالية من الاستقلال لكل حزب أو جماعة من أجل إدارة الامور الداخلية بنفسها(١٤).

ويعتبر ليجبارت أن الديموقراطية المبنية على الاجماع الزماني ستكون فاعلة ومؤثرة شريطة وجود عدد من الشروط أو الظروف في المجتمع، وهي:

- وجود خطوط معروفة للفجوة أو الانقسام بين الاحزاب أو الجماعات؛

- توازن القوى بين أطراف عدة؛

- وجهات النظر المساعدة بالنسبة الى الائتلاف الكبير؛

- وجود التهديد الخارجي؛

- الوطنية أو القومية المعتدلة؛

- تفعيل الضغط على النظام السياسي(١٥).

أما نموذج نورد لينكر وعلاقته بحل الصراع في الدول التي تقوم على الأحزاب والقوميات، فإنه يتمثل في ستة جوانب:

- الإئتلاف و الاستقرار الحكومي؛

- أصل التمثيل على أساس التخصيص؛

- التمتع بحق الفيتو المتبادل؛

- سياسة دفع أو رفض إستهداف المجتمع؛

- التحالف و المصالحة حول الموضوعات بين الاتجاهات أو الأحزاب المتخاصمة والتي يوجد بينها تناحر؛

- إعطاء إمتيازات لأي إتجاه أو حزب يرفض التخاصم(١٦).

كان ليجبارت قد تناول نظرية الديموقراطية المبنية على الاجماع مع ملاحظة أبحاثه حول النظام السياسي المبني على القوى الاجتماعية، ومن خلال تلك الابحاث توصل الى هذه النتيجة، وهو ما توصل اليه هلند أيضاً.

إن دولاً، مثل بلجيكا و سويسرا في العالم الغربي، وكذلك دولاً في العالم الثالث، مثل

ماليزيا ولبنان، اتسمت أنظمتها السياسية بالديموقراطية. وجاء في مقالة كتبها ليجبارت عام ١٩٩٦، أن النموذج الديموقراطي الاجماعي في الهند يتوافق مع النموذج المذكور[١٧]. وذكر نورلينكر أيضاً أنّ النظام السياسي الماليزي عرف تطبيق أنواع من توزيع القوة بين الاتجاهات والأقوام المختلفة. كما ظهرت بعد ليجبارت بعض النماذج الاخرى من الأنظمة السياسية المتوافقة مع نموذج الديموقراطية الاجماعية، والتي تابعها الباحثون. فمثلاً كانت مكارمي أحد أكبر الشارحين والمؤيدين لنشر الديموقراطية الاجماعية. إذ إن النظام السياسي الكندي كان متوافقاً مع النموذج المذكور[١٨]. كما كان النظام السياسي في جنوب أفريقيا مرتبطاً بهذا النموذج في الثمانينات، وذلك بعد إقرار النظام الجديد الذي عرف بنظام ماندلا. واعتبر ليجبارت وآخرون أن النظام السياسي في جنوب أفريقيا اعتمد على الديموقراطية الاجماعية[١٩].

النظام السياسي اللبناني والديموقراطية المبنية على الاجماع

إن نظرية الديموقراطية المبنية على الاجماع ليست واحدة في الوقت الحاضر، و لكنها هي الأنسب كطريقة أو وسيلة لاقرار الاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية في لبنان. ونستطيع اعطاء دلائل على وجود الاستقرار والديموقراطية النسبية منذ عام ١٩٤٣ حتى أوائل عقد السبعينات. بعبارة أخرى، إن النموذج المذكور يعتبر أنسب إطار إرشادي من أجل استيعاب و فهم علل و أسباب الهدوء النسبي في لبنان قبل الحرب الأهلية التي نشبت عام ١٩٧٥. لهذا من أجل إثبات و توضيح التوافق و الأئتلاف داخل النظام السياسي اللبناني من خلال نظرية الديموقراطية المبنية على الاجماع مقارنة و انطباقاً مع النموذج السالف الذكر، ينبغي إظهار خصوصياته و بنائه السياسي في هذه الدولة.

انبثق النظام السياسي اللبناني على أساس تقسيم المناصب الحكومية المهمة بين الاحزاب والجماعات المذهبية المختلفة، مسيحيةً ومسلمةً، وتأسيساً على الميثاق الوطني الصادر عام ١٩٤٣، والذي اصطبغ بالصبغة الفرنسية، معتمداً على اجتهادات النخبة السياسية لصياغة هذا المشروع، وذلك في أثناء مؤتمر الصلح في باريس و المعروف بمؤتمر فرساي لعام ١٩٢٠ وفرض وصاية فرنسا على سورية ولبنان. ففي حينه، اعترف النظام الملكي (الملك فيصل عام ١٩١٩) بجميع طوائف سورية ولبنان[٢٠]. طبعاً انهار هذا النظام، وتم تعيين مفوض سام على هذه المنطقة تحت الوصاية الفرنسية. وأصبحت إدارة سورية ولبنان تحت هذه الوصاية. لكن في عام١٩٢٦ تم إصدار الدستور، بحيث أصبح النظام يستند الى أنّ للمسيحيين في لبنان القوة والغلبة. إلا أن المفوض السامي الفرنسي قطع وعداً بأن يكون لكل الاحزاب والاتجاهات والطوائف في هذا البلد التمثيل المنصف داخل الحكومة[٢١]. من هنا ينظر كثير من الباحثين في

الشؤون اللبنانية إلى أنّ هذا الدستور نفسه الصادر عام ١٩٢٦ كان المقدمة الأولية للميثاق الوطني الذي صدر عام ١٩٤٣[٢٢]. وبموجب ذلك أصبح تقسيم القوة بيد المسيحيين. ومن الجدير ذكره أنه إثر الحرب الأهلية في عام ١٨٦٠ بين المسيحيين والمسلمين ومذبحة المسيحيين على يد الدروز والعثمانيين، تم بضغط من القوى الأوروبية (فرنسا وبريطانيا وروسيا) إسناد الغلبة للمسيحيين، واستمر العمل بذلك من عام ١٨٦٠ ولغاية عام ١٩١٥ عندما تم إلغاؤه على يد الشبان الاتراك[٢٣].

يعتبر الدستور الصادر في عام ١٩٢٦ الأصل أو الجذر للميثاق الوطني الصادر في عام ١٩٤٣. وبموجب الغلبة التي أقرت في الدستور، تحقق الاستقرار السياسي النسبي حتى أوائل عقد السبعينات. فعلى أساس الميثاق الوطني تكون رئاسة الجمهورية بيد المسيحيين الموارنة، ورئاسة الوزراء بيد المسلمين السنّة، ورئاسة البرلمان بيد المسلمين الشيعة. وحددت تقسيمات البرلمان لصالح المسيحيين، إذ مقابل كل ستة نواب مسيحيين، كان هناك خمسة مسلمين أعضاء في المجلس. على أنه كان في البرلمان ٦٦ نائباً لبنانياً. وفي عقدي الاربعينات والخمسينات كان هناك ٣٦ نائباً مسيحياً مقابل ٣٠ نائباً مسلماً. وفي عقد الستينات تمت زيادة أعضاء البرلمان من ٦٦ إلى ٩٩ عضواً، ومن هنا استطاعت كل الاتجاهات والتنظيمات المختلفة، بموجب هذا التقسيم، من المشاركة. أمّا أغلبية الامتيازات، فكانت بيد المسيحيين الموارنة.

مع ذلك، استطاع النظام السياسي المبني على أساس تقسيم القوة بين الأطراف والأحزاب المختلفة أن يحقق الاستقرار السياسي و الديموقراطية النسبية طوال ٣٠ عاماً. لكن الأزمة اشتدت خلال ولاية الرئيس اللبناني السابق كميل شمعون عام ١٩٥٨. ثم عاد الهدوء والاستقرار إلى سابق عهده بعد تدخل القوات الأميركية والفرنسية وبعد أن تولى فؤاد شهاب الرئاسة. وقد إستمر هذا الوضع لغاية أوائل السبعينات. فبعد ظهور حركة المقاومة الفلسطينية، ظهرت المشاكل اللبنانية، إذ إن الدولة اللبنانية اختلفت مع القوات الفلسطينية، خاصة بعد تصاعد النشاطات الاسلامية في جنوب لبنان. لكن تم عقد إتفاق في القاهرة عام ١٩٦٩ من خلال وساطة الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر ـ بين منظمة التحرير الفلسطينية والسلطات اللبنانية ـ وأصبح موقع الفلسطينيين في لبنان واضحاً وتم دخول واسع للفدائيين الفلسطينيين إلى لبنان بعد أحداث أيلول/ سبتمبر في الأردن عام ١٩٧٠، والتي عرفت بأحداث أيلول الأسود، ثم بدأت المشاكل تشتد. وفي سنة ١٩٧٥ إندلعت الحرب الداخلية في لبنان، و استمرت لمدة ١٥ عاماً[٢٤].

تناول عدد من الباحثين المتخصصين بالدراسات الشرق أوسطية و النخبة السياسية اللبنانية هذه الموضوعات، وكذلك الحاجة الى الأخذ بنظام جديد غير النظام الطائفي[٢٥]. لكن

قبل دراسة النظريات المذكورة آنفاً، فضلاً عن أسباب نشوب الحرب الداخلية في لبنان، تنبغي دراسة تداعيات هذا النظام. وستكون أسباب وعوامل عدم الاستقرار السياسي، والديموقراطية النسبية ما بين الاعوام ١٩٤٢ـ ١٩٧٥ موضع اهتمامنا في هذا البحث.

كانت فترة النموذج الديموقراطي المبني على الاجماع والائتلاف نسبية. فكثير من الباحثين في العلوم السياسية، أمثال ادوارد شيل، أشار إلى الممارسات غير الديموقراطية لبعض القوى من أجل تحقيق أو كسب القوة و إستغلال الأزمات القانونية، كما حدث في الاعوام ١٩٤٩ و١٩٥٤ و ١٩٥٨، بحيث أصبح وجود مجتمع ونظام مدني واقعي في لبنان مثار تساؤل(٢٦).

ثمة باحثون أخرون اعتبروا أن المجتمع اللبناني كان يتمتع قبل عقد السبعينات بنظام مدني و استقرار سياسي إلى حد ما(٢٧). على أن ظروف تحقق الديموقراطية المبنية على الاجماع، والتي تبناها ليجبارت ونورد لينكر وآخرون بخصوص النظام السياسي و الأسس الاجتماعية كانت تنطبق على لبنان، و أن ائتلافاً و توافقاً قد ساد نسبياً ـ على الاقل الى بداية السبعينات. فقد توافقت النخبة المعتبرة من المسيحيين الموارنة والسنة و الشيعة والدروز والطوائف المسيحية الصغيرة على أساس الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣، و ذلك بخصوص الصلاحيات التي يقوم عليها النظام السياسي.

في الواقع، إن الائتلاف الكبير الذي كان منبعاً لبحث ليجبارت، والإئتلاف والاستقرار الحكومي الذي اثاره لينكر وكارتل النخب، والذي طرحه هرايرد كمجيان(٢٨) شاركت فيها الأحزاب في لبنان، وخصوصاً في عهد رئاسة بشارة الخوري للجمهورية (١٩٤٣ ـ ١٩٥٢) إذ كان رياض الصلح رئيساً للوزراء آنذاك(٢٩).

من ناحية أخرى كانت نسبة السكان الى الممثلين متطابقة مع وجهة نظر ليجبارت ونورد لينكر وآخرين، إذا أخذنا في الاعتبار (نظام الحصص) في التمثيل السياسي. كذلك فإن الروابط الاجتماعية في ما بين هذه الأحزاب هي من الامور المهمة في الديموقراطية المبنية على الاجماع، و هذا يعني درجة مرتفعة من الاستقلالية أو الذاتية لكل مجموعة.

ويعد حق الفيتو المتبادل أيضاً من العناوين المهمة للديمقراطية الاجماعية، وهو من القضايا التي يجب أن تتزامن مع الظروف الملائمة لتحقيق هذا النموذج، وهو ساد في لبنان حتى أواخر الستينات. على أن إدارة الأزمات من قبل النخبة كانت جيدة. وهو ما نجده بشكل خاص في خلال رئاسة فؤاد شهاب للجمهورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦٤)(٣٠).

تشير هذه المتابعة إلى أنّ حق الفيتو المتبادل هو من دعائم وأسس تحقيق الاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية ما بين الاعوام ١٩٤٢ ـ ١٩٧٥. وهو أنسب نموذج من أجل تحقيق الاستقرار للنظام السياسي مع الثبات الديموقراطي في الدول التي تضم جماعات

طائفية مختلفة. إذ تمتع لبنان منذ استقلاله عام ١٩٤٣ حتى وقوع الحرب الأهلية بديموقراطية مبنية على الإجماع. إلا أن حادثة عام ١٩٧٥ شكلت فاجعة بالنسبة الى العملية الديموقراطية.

حققت الديموقراطية التوافقية في لبنان المصالحة طيلة ثلاثة عقود[٣١]. ويعتقد هراير كمجيان أن استخدام الخصوصيات الاساسية في هذا النموذج في الحياة السياسية اللبنانية المعاصرة حتى سنة ١٩٧٥ جاء من خلال التوافقات المهمة بين الاحزاب[٣٢]. أما مايكل هادسن، فاعتبر أن الديموقراطية التي كانت قائمة في لبنان ليست مرجوة، من حيث المبدأ، لكنه أشار الى أنّ لبنان، خصوصاً في عهود الجمهوريات التحريرية «الليبرالية» بين عامي ١٩٤٣و١٩٧٥ كان لديه نوع ما من الديموقراطية التوافقية[٣٣].

على الرغم من التكيف النسبي للنظام السياسي اللبناني مع النموذج الديموقراطي المبني على الاجماع أو تقسيم القوة، كان الاستقرار السياسي في المجتمع اللبناني منذ اوائل السبعينات وما بعده معرضاً للانهيار. فمع اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ والهجمات شبه العسكرية من قبل المسيحيين، وحوادث بيروت، والحوادث التي حدثت بعدها، مثل محاصرة المخيمات الفلسطينية، كمخيم تل الزعتر، حيث قتل اكثر من ألف فلسطيني، بدأت مرحلة من عدم الاستقرار وأحداث الفتنة الداخلية والصرعات المسلحة بين مختلف الفصائل. وإضافة الى ذلك، أدت العمليات العسكرية التي قامت بها المنظمات الفلسطينية في جنوب لبنان، والحملات العدائية والتوسعية الإسرائيلية، إلى اضطراب الوضع في الجنوب اللبناني. ففي عام ١٩٧٨ إجتاح الجيش الاسرائيلي جنوب لبنان بحجة مواجهة الفدائيين الفلسطينيين، و عمل على إقامة منطقة محتلة، على الرغم من إصدار مجلس الأمن الدولي القرار ٤٢٥ الذي لم تعترف به إسرائيل. وبعد مدة وجيزة، أنشأت الأخيرة مجموعة مسلحة باسم قوات سعد حداد، وفي ما بعد عرفت بقوات انطوان لحد، وأصبح هذا الجيش يتولى حماية مناطق الجنوب لصالح إسرائيل.

في عام ١٩٨٢، اجتاح الجيش الاسرائيلي لبنان. وقامت هذه القوات بمحاصرة بيروت وقصفها. من هنا اضطربت الاوضاع الاجتماعية و السياسية في هذا البلد. و حتى أواخر ١٩٨٢، وقعت سلسلة من الصدامات والنزاعات المسلحة والدموية بين الاجنحة المتناحرة في لبنان. وكانت هذه المرحلة تمثل المرحلة الأصعب لناحية عدم الاستقرار في تاريخ لبنان الحديث.

اصطدمت المجموعات المتناحرة في ما بينها، وبدأت حرب أهلية بين الفصائل الفلسطينية في مناطق البقاع وطرابلس (١٩٨٢ ـ ١٩٨٤)، ووقعت أيضاً صدامات بين قوات أمل الشيعية

والمجموعات الفلسطينية في ما عرف بحرب المخيمات (١٩٨٥ ـ ١٩٨٧) واندلعت صراعات دامية بين حركة التوحيد الاسلامي وقوات الحزب القومي الاجتماعي السوري. وفي عام ١٩٨٥ بدأت حرب بين حركة أمل وحزب الله. وبدأت صراعات دموية بين أجنحة الموارنة (سمير جعجع و ميشال عون).

كان سبب عدم الاستقرار السياسي في المجتمع اللبناني النزاعات التي تمخضت عنها حربٌ أهلية لم تكن محدودة. فكثير من النخب السياسية في المجتمع اللبناني، وخاصة المسلمة، طالب دائماً بتغيير نظام الطوائف وابداله بنظام آخر[٣٤].

عرّف كثير من المراقبين والباحثين، في ما مضى، لبنان بأنه من أكثر الدول العربية ديموقراطية و استقراراً[٣٥]. لكن الأوضاع تبدلت نتيجة للحرب الأهلية و انتشار الفوضى وانعدام الاستقرار و ضياع الديموقراطية. ورداً على سؤال حول غياب الحياة السياسية والنشاط السياسي في لبنان منذ عام ١٩٧٥ وحتى أوائل التسعينات، تجدر الإشارة إلى أن عدم الاستقرار في السبعينات والثمانينات يعود إلى وجود خلل في نموذج الديموقراطية التوافقية في لبنان. بعبارة أخرى، لم تكن التحولات الداخلية أو المحيطة بدولة لبنان منذ السبعينات، والنتائج التي ظهرت في ما بعد، وظروف وشروط الديموقراطية المبنية على الاجماع، لم تكن متكيفة مع الواقع أو منسجمة معه، أي أن أسباب عدم الاستقرار في الاعوام التي تلت عام ١٩٧٥ هي انحراف الأسس السياسية والاجتماعية في لبنان عن مبادئ الديموقراطية التوافقية، والتي لم تكن متناسبة لناحية تقسيم القوة والبناء الخاص للنظام السياسي ولناحية طبيعة مكونات المجتمع. من هنا، ظهرت بعض الانحرافات الاساسية عن هذا النموذج (نموذج الديموقراطية المبنية على الإجماع).

ـ على أساس التركيب السكاني للمجتمع اللبناني: كان الاحصاء السكاني لعام ١٩٣٢ معتمداً في السبعينات، على الرغم من تنامي وعي الحركات والطوائف خلال ثلاثة عقود، وخاصة بعد تعديل الميثاق الوطني، إذ ظهر إئتلاف كبير مبني على أساس إحصاء سكاني جرى تنظيمه سابقاً. فالهدف الاصلي للمادة ٩٥ من الدستور يعتمد على أساس إيجاد ممثل يمثل هذه الاحزاب والطوائف. ووفقاً لإحصاء عام ١٩٣٢ كان المسيحيون يشكلون ٥٢ في المئة، والمسلمون ٤٨ في المئة من السكان. الموارنة والسنة والشيعة (على التوالي ٢٩ ـ ٢٢ ـ ١٩ في المئة من نسبة السكان)، مع إحتساب اكبر طائفة في لبنان[٣٦].

في اوائل الثمانينات إختلفت تركيبة السكان. فعلى أساس إحصاء هيئة الامم المتحدة عام ١٩٨٣، بلغ عدد الشيعة ٠٠٠ / ٢٠٠ / ١ مليون و مائتي ألف نسمة، و الموارنة ٠٠٠ / ٩٠٠ ألف نسمة، والسنة ٠٠٠ / ٧٥٠ سبعمائة و خمسون ألف نسمة[٣٨].

كان توزيع القوة على أساس إحصاء عام ١٩٣٢ لصالح المسيحيين، خاصة الموارنة. من هنا ظهرت دلائل مهمة حول الاحصاء السكاني بعد عام ١٩٣٢. إذ اتضح أن نسبة الطوائف، وخاصة الموارنة، أقل من حيث عدد السكان. لذا يجب تقليل حصتهم من حيث التمثيل السياسي[٣٩]. اللافت أنّ المسلمين ــ وخاصة الشيعة ــ إزدادوا زيادة ملحوظة من حيث عدد السكان مقارنة بغيرهم. فقد كان توزيع أعضاء البرلمان عام ١٩٨٦ يقوم على أساس ٥٥ عضواً للمسيحيين، و ٤٤ عضواً للمسلمين. فالموارنة لهم ٣٠ عضواً، والسنة ٢٠ عضواً، وللشيعة ١٩ عضواً[٤٠] وهو تقسيم أدى إلى انتشار الفوضى. لذا كانت الحاجة الى إحداث تغيير، وكان هذا مطلب المسلمين من أجل أن يتمتعوا بتمثيل سياسي أكبر في الحكومة والبرلمان؛

- عدم إعتبار مبدأ المحاصصة: طرح تقسيم القوة على أساس إحصاء ١٩٣٢ إشكالية هي أن المسلمين وفق المقياس العددي لم ينصفوا لا في الحكومة ولا في البرلمان، ومن ثم أضر توزيع المناصب العليا في النظام السياسي بهم. إذ كان رئيس الجمهورية يتمتع بصلاحيات واسعة مقارنة برئيس البرلمان ورئيس الوزراء. وإذا ما كان ذلك منسجماً مع الواقع لغاية مطلع الستينات، فإن عدد السكان المسلمين تجاوز عدد المسيحيين منذ الستينات وما بعدها. ومع ذلك، توسعت صلاحيات رئيس الجمهورية الماروني مقارنة بصلاحيات رئيس الوزراء السني ورئيس البرلمان الشيعي. وعليه، لم يعد المبدأ الذي تقوم عليه الديموقراطية التوافقية، متوافراً. من هنا، ذهب بعض الباحثين اللبنانيين، أمثال بول سالم، إلى أن النظام السياسي اللبناني لم يكن مبنياً على أساس الديموقراطية المنسجمة مع الواقع. إذ كان النظام السياسي جمهورياً، بحيث تركزت الصلاحيات بين يدي رئيس الجمهورية، وهو ما مثّل أحد عوامل عدم الاستقرار السياسي في لبنان[٤١].

إخفاق النخب اللبنانية في حل النزاع

إن أحد الشروط المهمة في الديموقراطية القائمة على الإجماع هو دور النخب السياسية من خلال توافقها على حل النزاعات. وقد اضطلعت النخب السياسية اللبنانية سابقاً (خاصة في عهد الرئيس اللبناني السابق فؤاد شهاب) بدور بارز في هذا المجال. لكن هذا الدور تر اجع أواخر الستينات وأوائل السبعينات بفعل التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الداخلية، وكذلك بفعل عوامل خارجية. وبرزت داخل كل طائفة نخب تسمى النخب الفرعية التي تبنت خطاً راديكالياً مع قادة التنظيمات أو الطوائف التي تنتمي إليها. وباتت هذه النخب عاملاً من عوامل تأجيج النزاع أو طرفاً من أطراف النزاع الداخلي. وكانت النخب الجديدة تقود قوات شبه عسكرية قوضت قدرة النخب الاجتماعية والاقتصادية السابقة على

الاستقطاب[٤٢]. وشكل ظهور هذه النخب الجديدة أحد أسباب اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥.

من سياسة الانفتاح إلى التسييس

حدد نورد لينكر سياسة الانفتاح باعتبارها أحد المبادئ الستة التي يقوم عليها نموذجه الخاص بحل النزاعات في المجتمعات المتباينة. إلا أن هذا المبدأ لم يحظ بمصداقية تذكر منذ أواخر الخمسينات، خصوصاً بعد ظهور الأيديولوجيات السياسية في منطقة الشرق الأوسط، مثل الناصرية والبعثية والأفكار اليسارية والاتجاهات المتطرفة شبه الفاشستية في أوساط المسيحيين.

يذكر مايكل هادسن «أن المجتمع اللبناني خلق الهويات والولاءات الأيديولوجية والسياسية، وأن الطوائف سيست وعبأت الأيديولوجيات المختلفة، ما أدى إلى اندلاع الحرب بين الطوائف اللبنانية»[٤٣]. أما هرايرد كمجيان، فقد اعتبر أن الطوائف اللبنانية مرت بظروف توفيقية للديموقراطية المبنية على الاجماع، والتي حققت نوعاً من الاستقرار السياسي. وهو يشير إلى أن مستوى التعبئة الطائفية كان منخفضاً، وخصوصاً في عهد فؤاد شهاب. لكن حرب عام ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل أدت إلى بروز مرحلة جديدة من التعبئة الطائفية التي وصلت إلى ذروتها خلال الحرب الأهلية عام ١٩٧٦.

بيئة خارجية مشحونة بالاضطرابات

شهد المحيط الخارجي للبنان -من عام ١٩٤٣ حتى أواخر الخمسينات- اضطراباً نسبياً. لكن الفترة التالية شهدت تأجيجاً للحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي السابق، وذلك على أساس التجاذب والاستقطاب بين دول منطقة الشرق الأوسط، فضلاً عن النزاعات بين الأيديولوجيات، مثل الاشتراكية الراديكالية والناصرية والبعثية والأنظمة العربية المحافظة. إذ فيما كان الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر يعد أحد أبرز رواد سياسة عدم الانحياز والوحدة العربية، انضوت الأنظمة المحافظة، مثل العراق، في حلف بغداد المؤيد للغرب.

أيدت شرائح لبنانية واسعة اقامة الجمهورية العربية المتحدة التي ضمت مصر وسورية عام ١٩٥٨. لكن الرئيس اللبناني في حينه كميل شمعون عارض هذا الأمر، فضلاً عن معارضة الموارنة لمثل هذه الفكرة، ما أدى إلى اندلاع أزمة عام١٩٥٨ في لبنان بعدما طلب شمعون تدخل القوات الأميركية والبريطانية في لبنان. ويرى دكمجيان أن الاضطرابات

الإقليمية أدت إلى انحراف عن الديموقراطية القائمة على الإجماع في لبنان. وقد تناول عدد من المنظرين نموذج الديموقراطية القائمة على الإجماع، أمثال ليجبارت ونورد لينكر. إذ اعتبر ليجبارت أن التهديد الخارجي يؤدي إلى تعزيز التماسك الداخلي في المجتمعات. لكن التهديد الخارجي لم يؤد، في الحالة اللبنانية، إلى التماسك الداخلي، وإنما إلى نزاعات وصراعات داخلية بين المجموعات والطوائف اللبنانية، وهو ما يزعزع أسس نظرية ليجبارت. على أن المثال الأبرز هو التهديدات العسكرية الإسرائيلية للبنان. إذ خلافاً لما يرى ليجبارت، زاد العامل الخارجي من الصراعات داخل لبنان، ذلك أن الطوائف والأحزاب اللبنانية سعت للاستقواء بعضها على بعض من خلال الاستعانة بالقوى الخارجية وتشجيعها على التدخل في لبنان. فبينما انشغل اللبنانيون الشيعة بمقارعة القوات الإسرائيلية المحتلة في جنوب لبنان منذ مطلع الثمانينات، أقام الموازنة روابط قوية وسرية مع إسرائيل التي كانت تدعمهم بالمال والسلاح. وقد نشر شيمون شيفر تقريراً مفصلاً للاتصالات السرية بين الموارنة وإسرائيل منذ عام ١٩٧٦(٤٥)، فضلاً عن الاتصالات السرية بين الاستخبارات الإسرائيلية والموارنة منذ عقد الخمسينات(٤٦).

تقوم نظرية دكمجيان على أن الاضطرابات الإقليمية المحدودة تعتبر أحد الشروط المهمة لتحقيق الديموقراطية والاستقرار السياسي. ومنذ أواخر الخمسينات، تزعزع الاستقرار السياسي في منطقة الشرق الأوسط، وخصوصاً الدول المحيطة بلبنان. بفعل النزاعات السياسية والأيديولوجية، ما ترك أثراً سلبياً في لبنان الذي حلت الفوضى فيه محل الديموقراطية والاستقرار السياسي، لا سيما في ما يتعلق بالصراع العربي-الإسرائيلي. إذ إن انتقال الفصائل الفلسطينية من الأردن إلى لبنان في أيلول/سبتمبر ١٩٧٠ أدى إلى تعزيز الأحزاب والمنظمات الراديكالية السنية.

عارض الموازنة منذ البداية الوجود المسلح الفلسطيني. كما أن قيام الفدائيين الفلسطينيين بشن هجمات انطلاقاً من جنوب لبنان داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة ساهم في تداعي الوضع الأمني في لبنان من خلال قيام القوات الإسرائيلية باحتلال قسم من الأراضي اللبنانية عام ١٩٧٨، ثم اجتياح لبنان عام ١٩٨٢، وصولاً إلى العاصمة بيروت.

كان لبنان البلد العربي الوحيد الذي شهد تجربة ديموقراطية سابقاً. لكن تداعيات الأحداث والتطورات المتلاحقة في الشرق الأوسط أثرت في لبنان. ويرى كثير من الباحثين المختصين بالشؤون اللبنانية أن انهيار الحكومة في لبنان خلال الفترة الممتدة بين عامي ١٩٦٧ و ١٩٧٦ يعود إلى كون النظام الديموقراطي في لبنان محاطاً بأنظمة سلطوية(٤٧).

توسع الفجوة بين الطبقات

على الرغم من أن أحداً ـ من أصحاب نظريات النموذج الديموقراطي ـ لم يشر إلى الدور المهم للعامل الاقتصادي، فإن الفجوة الواسعة بين الطبقات، فضلاً عن عمق الفجوة الاقتصادية بين المجموعات الطائفية، تعتبر العامل الثاني الذي دفع النظام السياسي للبحث عن إمكانية تحقيق التوافق. لكن دور زعماء هذه الطوائف يظل محل تساؤل. إذ إن الفجوة بين الطبقات كانت بارزة للعيان. وكمثال على ذلك، كان أكثر المسيحيين، وخصوصاً الموارنة، إما من الطبقة البورجوازية أو من الطبقة الوسطى. أما المسلمون، وخصوصاً الشيعة، فكان أكثرهم من الطبقة الوسطى أو من الطبقة الكادحة (مراجعة الرسم البياني رقم ١).

من ناحية أخرى، كانت غالبية النخب السياسية للطوائف اللبنانية من الطبقات المرفهة اقتصادياً، بحيث ساهم رصيدها الاقتصادي في تأمين قاعدة شعبية لها. إلا أن الفجوة الاقتصادية بين المجموعات المسلمة والمسيحية المقتدرة داخل النظام السياسي، وعدم اهتمام زعماء الطوائف بالفئات الفقيرة وعدم ثقة الجماهير بقياداتها، أدت إلى انحسار الثقة بالقيادة النخبوية في النظام السياسي اللبناني الذي بات عاجزاً عن تحقيق الاستقرار. ولاحظ مايكل هدسون هذه الظاهرة. إذ قال إن الفقر المدقع، فضلاً عن تمركز الثروة والفساد الإداري، كانت من أبرز خصوصيات الحياة الاقتصادية في المجتمع اللبناني(٤٨).

أدى غياب التنمية الاقتصادية والاستقطاب الطبقي والفجوة الواسعة بين الطبقات والفقر إلى تقويض التوافق الداخلي في لبنان. لذا، لم يكن أمام السيد موسى الصدر إلا أن يتساءل حول مشروعية نظام الطوائف وأصحاب النفوذ والسلطة الحاكمة(٤٩).

اتفاق الطائف: توزيع جديد للسلطة بين الطوائف

أدى التدخل الخارجي، في ظل النزاعات الطائفية القائمة، إلى انعدام الاستقرار الداخلي طوال النصف الثاني من السبعينات والثمانينات. على أن إخراج القوات الفلسطينية المسلحة من بيروت ولبنان عام ١٩٨٢ دفع الأطراف المختلفة في لبنان إلى الانخراط في الدولة نتيجة للمصالحة الوطنية، وذلك بهدف طرد القوات الإسرائيلية وتكريس الاستقرار والأمن. إلا أن عناد النخب السياسية المسيحية، وخصوصاً المارونية، أوصل هذه الجهود إلى طريق مسدود.

ثمة نزاعات أخرى شهدتها الساحة اللبنانية، منها ما هو فلسطيني ـ فلسطيني وفلسطيني ـ شيعي وشيعي ـ شيعي وماروني ـ ماروني. ومع بداية النصف الثاني من الثمانينات، جرى بحث جدي بين النخب السياسية من أجل إصلاح النظام السياسي للدولة وإنجاز ميثاق وطني برعاية عربية ودولية بهدف وضع حد للنزاعات الدامية بين المجموعات اللبنانية المسلحة.

ولهذه الغاية، تم تشكيل لجنة عربية ثلاثية تضم السعودية والمغرب والجزائر. وفي أيلول/سبتمبر ١٩٨٩ تم بوساطة سعودية تعديل الميثاق الوطني في مدينة الطائف في السعودية، على الرغم من معارضة بعض الموارنة، مثل ميشال عون. وفي المحصلة، تم إقرار اتفاق الطائف بعد إدراج التعديلات. وبعد ١٧ يوماً على انتخاب رينيه معوض رئيساً للجمهورية، تم اغتياله، فقام البرلمان اللبناني بانتخاب الياس الهراوي رئيساً جديداً للجمهورية. وفي عام ١٩٩٠ عقد البرلمان اللبناني جلسة لتعديل الميثاق الوطني على أساس اتفاق الطائف. إلا أن ميشال عون عارض هذه التطورات. فقامت القوات السورية بمهاجمة مقره في بعبدا في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩١. وبعد فترة وجيزة تم حل الميليشيات المسلحة، وقام الجيش اللبناني بإقرار الأمن والنظام، ثم تم إطلاق سراح الرهائن الغربيين في حزيران/يونيو ١٩٩٢. وفي أيلول/سبتمبر وقّع أول اتفاق أمني رسمي بين سوريا ولبنان. وشهد العام نفسه تنظيم أول انتخابات برلمانية في لبنان منذ عشرين عاماً. وانتخب اللبنانيون ١٢٨ نائباً في البرلمان. وفي عهد الياس الهراوي، عُيّن رفيق الحريري رئيساً للوزراء. وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥ عدّل البرلمان اللبناني المادة ٩٩ من الدستور، ومدد ولاية الرئيس الياس الهراوي لثلاث سنوات. وفي عام ١٩٩٦ تم تعديل قانون الانتخابات ليأخذ في الحسبان مناطق انتخابية جديدة، الأمر الذي مهد لتنظيم الانتخابات الثانية لمجلس النواب اللبناني في العام نفسه. وقد شهدت الانتخابات المذكورة مشاركة التنظيمات السياسية في لبنان. إذ كانت هذه المشاركة أوسع مقارنة بانتخابات عام ١٩٩٢، ما أدى إلى شيوع الاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية التي سادت في لبنان[٥٠]. أما على صعيد السياسة الخارجية، فقد انتهج لبنان ديبلوماسية نشطة في الساحتين الإقليمية والدولية.

نجحت الحكومة اللبنانية في إقرار الاستقرار الداخلي، وفي ردم الهوة بين النخب السياسية داخل المجتمع اللبناني. ففي عهد الرئيس الياس الهراوي، تراجعت النزاعات والصراعات المسلحة بين المجموعات والطوائف المختلفة. ولتوضيح هذه التطورات، فإن السؤال الأخير لهذه الدراسة هو: ما هي دلائل انحسار الصراعات المسلحة في لبنان منذ أوائل عام ١٩٩٠؟ وما هو الدليل على اتجاه لبنان نحو تحقيق الاستقرار السياسي وتبني الديموقراطية؟

إن عدم تكيف النظام السياسي اللبناني مع النموذج الديموقراطي المبني على الإجماع، والميل نحو التكيف مع إصلاح الانحرافات التي كانت سائدة آنذاك، هما من علل اتجاه لبنان نحو الديموقراطية النسبية. على أن الاتجاه نحو الإصلاح والميل نحو تحقيق الديموقراطية المبنية على الإجماع تتضح من خلال:

- رغبة النخب في تحقيق الائتلاف في ما بينها، على الرغم من معارضة النخب المارونية

مطلع الثمانينات في مقابل تشكيل حكومة ائتلافية جديدة وإدخال إصلاحات سياسية على الميثاق الوطني، وعلى الرغم من إصرار عدد كبير من الجماعات والتنظيمات الإسلامية على إلغاء الطائفية في لبنان[٥١]. فثمة أطراف في الطائفة المارونية، أمثال ميشال عون، لم توافق على اتفاق الطائف. إذ اعتبر عون أن اتفاق الطائف يمثل خيانة لسيادة لبنان. وهو ضغط على النواب المسيحيين لمنعهم من المصادقة على هذا الاتفاق، الأمر الذي دفع المسيحيين إلى معارضة عون، حتى أن قائد القوات اللبنانية سمير جعجع رفض أفكار عون، ما أثار نزاعاً مسلحاً بين الجانبين عام ١٩٩٠ قُتل خلاله ما يزيد عن ٨٠٠ شخص[٥٢].

أما حزب الله، فقد وافق ضمناً على اتفاق الطائف وحكومة المصالحة الوطنية. وهو شارك عام ١٩٩٢ في الانتخابات. على أن التطور المهم أن حركة أمل وحزب الله تحالفا في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦، وحصدا معظم الأصوات في المناطق الشيعية[٥٣]. خلاصة القول هو أن الاتجاهات والأجنحة الأساسية من المسلمين والمسيحيين استطاعت تعديل النظام السياسي، الأمر الذي أسهم في تشكيل ائتلاف كبير بين النخب المختلفة، وفي تحقيق مبدأ أساسي للديموقراطية وفي عودة الاستقرار والهدوء والديموقراطية النسبية مجدداً إلى لبنان (الشكل البياني رقم ٢)، بحيث أصبح الصراع محصوراً بين قوات المقاومة الإسلامية والإحتلال الإسرائيلي.

مبدأ التمثيل السياسي العادل

أعاد اتفاق الطائف التوزيع العادل على أساس الطوائف المكونة للمجتمع اللبناني كما ذكرنا سابقاً. على أن تجاوز عدد سكان المسلمين عدد السكان المسيحيين جعل الأخيرين يوافقون في أواخر الثمانينات على زيادة حصة المسلمين في القوة السياسية، الأمر الذي أدى إلى قيام ائتلاف كبير بين النخب السياسية في الدولة، إذ إن اتفاق الطائف والتعديلات الجديدة قلصت صلاحيات رئيس الجمهورية لصالح رئيس الوزراء ورئيس المجلس النيابي.

رئيس البرلمان: صوت البرلمان اللبناني في إحدى جلساته عام ١٩٩٠ على اتفاق الطائف، كما أقرّ زيادة عدد النواب من ٩٩ نائباً إلى ١٠٨، وصادق على إلغاء المادة التي تنص على أن مقابل انتخاب ستة أعضاء مسيحيين، يتم انتخاب خمسة مسلمين، فأصبح المسيحيون والمسلمون يتمتعون بتمثيل متساو في البرلمان. وفي عام ١٩٩٢ أصدر البرلمان القرار الرقم ١٦ والذي ينص على زيادة عدد النواب من ١٠٨ إلى ١٢٨ (الرسم البياني رقم٣)، علماً أن رئاسة البرلمان مخصصة للشيعة، وزيادة ولاية رئاسة البرلمان من عام واحد إلى أربعة أعوام. وطبقاً لاتفاق الطائف، لم يعد حل البرلمان من صلاحية رئيس الجمهورية.

رئيس الوزراء: وفقاً لاتفاق الطائف، قلصت سلطة رئيس الوزراء صلاحيات رئيس

الجمهورية. ووفقاً للتعديلات الجديدة، فإن رئيس الجمهورية ليس له الحق في حلّ البرلمان. كما أن تعيين رئيس الوزراء يتم من خلال المشاورات الإلزامية مع النواب. كذلك يجب أن تحظى قرارات رئيس الجمهورية بموافقة رئيس الوزراء (باستثناء موردين يتعلقان بتعيين رئيس الوزراء وقبول استقالته). أما الجيش، فإنه ينصاع لقرارات الحكومة ولا يحق لرئيس الجمهورية ترؤس جلسات الحكومة وتعيين برامجها أو وضع فيتو على قراراتها. وتدل هذه التعديلات المذكورة إلى أن السلطة التنفيذية في النظام السياسي اللبناني انتقلت من رئيس الجمهورية إلى رئيس الوزراء والبرلمان، وذلك من خلال توزيع الحقائب الوزارية بين المسلمين والمسيحيين[٥٤] (الشكل رقم ٤).

مستقبل الاستقرار السياسي والديموقراطية التوافقية في لبنان

أظهرت نظرية الديموقراطية المبنية على الإجماع وتقسيم السلطة من خلال إطار بحثي من أجل تحليل التطورات في لبنان وعلاقتها بالاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية التي يتمتع بها هذا البلد أنه من عام ١٩٤٣ حتى أوائل السبعينات، قام النظام السياسي اللبناني على تقسيم السلطة بين القوى والتنظيمات من خلال النموذج الديموقراطي المبني على التكيف مع هذه الطوائف والانسجام معها. بحيث ساد الأمن والاستقرار في لبنان في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٤٣ و ١٩٧٥.

وتقوم الفرضية الأساسية في هذا البحث على أن النموذج الديموقراطي المبني على الإجماع هو المفصل الأساسي الذي يحدد الاستقرار أو عدم الاستقرار والديموقراطية النسبية داخل المجتمع اللبناني. ومن خلال المقارنة بين المراحل المتباينة، أي من عام ١٩٤٣-١٩٧٥ (الاستقرار والديموقراطية النسبية)، ومن عام ١٩٧٥-١٩٨٩ (عدم الاستقرار وانهيار النظام السياسي)، ومن أواخر عام ١٩٨٩ وما بعده (العودة التدريجية للاستقرار السياسي والديموقراطية) اتضحت أهمية هذه النظرية. وتظهر التطورات في العهد الثالث ابتعاد لبنان عن عوامل الانحراف عن النموذج الديموقراطي المبني على الإجماع. ولقد درسنا انطلاقاً منها الانحرافات من خلال أربعة تطورات:

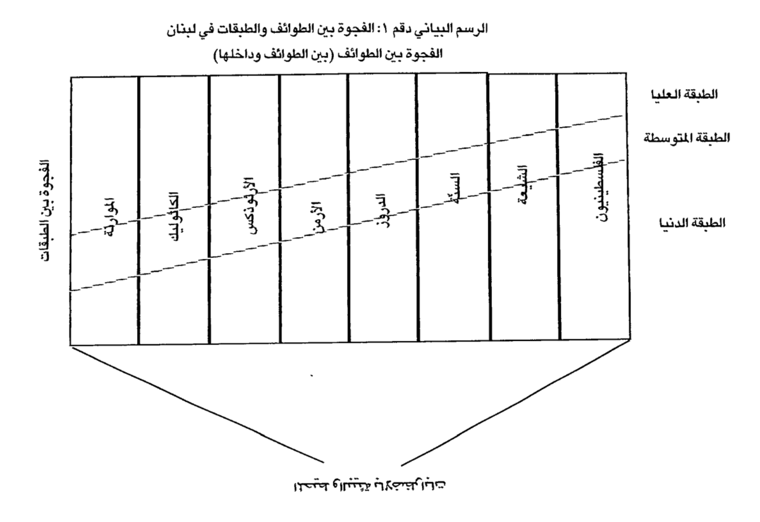
- رغبة النخبة السياسية في إيجاد توافق جديد؛
- العودة إلى نظام التوزيع العادل في التمثيل السياسي؛
- زيادة سلطة ومصداقية الدولة؛
- الهدوء النسبي في البيئة المحيطة بدولة لبنان.

إن هذه التطورات في لبنان أدت في التسعينات إلى ثبات الاستقرار السياسي وإقرار

الديموقراطية في المجتمع اللبناني. ومع ذلك، فإن تكريس الاستقرار السياسي والديموقراطية النسبية يتوقف على عاملين مهمين، أولهما أن تعمل الدولة اللبنانية في مجال التخطيط للتنمية وتوفير فرص العمل واستقطاب رؤوس الأموال الداخلية والخارجية، بهدف تقليص الضغط الاقتصادي، وخاصة ردم الهوة بين طبقات المجتمع اللبناني. أما ثانيهما، فيتمثل في إنهاء وجود المحتل الإسرائيلي واستعادة جميع الأراضي العربية المحتلة، كالضفة الغربية للفلسطينيين، ومرتفعات الجولان لسورية. بعبارة أخرى، إن استمرار الصراع بين العرب وإسرائيل يعتبر عاملاً أساسياً لتقويض الاستقرار السياسي والديموقراطي في لبنان.

الرسم البياني دقم ١: الفجوة بين الطوائف والطبقات في لبنان

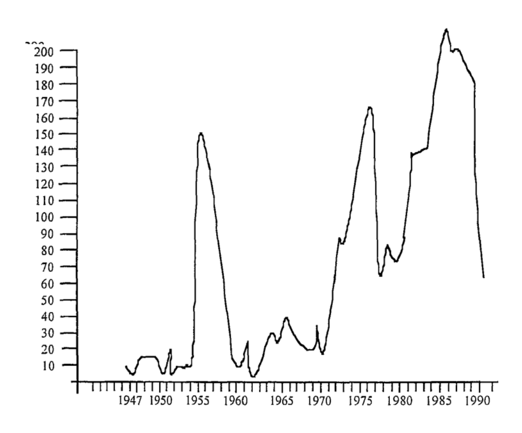
الفجوة بين الطوائف (بين الطوائف وداخلها)



المصدر: Dekmejian, 25

الرسم البياني رقم (٢)

عدد حوادث العنف في لبنان خلال أعوام ١٩٤٧-١٩٩٢



المصدر: Winslow, p. 289.

الرسم البياني رقم ٣: توزيع المقاعد النيابية في لبنان بين المسيحيين والمسلمين انتخابات أيلول ١٩٩٦

المسيحيون	عدد المقاعد	المسلمون	عدد المقاعد
الكاثوليك	٣٤	السنّة	٢٧
الأرثوذكس اليونانيون	١٤	الشيعة	٢٧
الكاثوليك اليونانيون	٨	الدروز	٨
الأرمن الأرثوذكس	٥	العلويون	٢
الأرمن الكاثوليك	١		
البروتستانت	١	المجموع	٦٤
الآخرون	١		
المجموع	٦٤		
مجموع المقاعد الاسمي	١٢٨		
المثلون في البرلمان			

MENA, 1997: P.720.

الرسم البياني رقم ٤: تقسيم الوزارات بين الطوائف المسيحية والمسلمة في تشرين الأول ١٩٩٦

المسيحيون	تعداد الوزارات	المسلمون	عدد المقاعد
الموارنة	٦	السنّة	٦
الأرثوذكس اليونانيون	٤	الشيعة	٦
الكاثوليك اليونانيون	٣	الدروز	٣
الأرمن الأرثوذكس	٢		
المجموع	١٥	المجموع	١٥
المجموع الاسمي	٣٠		

المصادر:

(١) للإطلاع على الابعاد المختلفة للاستقرار السياسي راجع:
Claude Ake, A Definition of Political Stability,? *Comparative Politics* 7, 2 (1975 Leon Hurewitz. Contemporary Approaches to Political Stability,*Comparative Politics*, 5 (April 1973); Stephen Androile and Gerald W. Hopple, *Revolution and Political Instability* (London: Frances Pinter, 1989).

(٢) للمزيد، راجع:
Hurewitz, Contemporary.... Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (New Jersey: Princeton University Press, 1970); Ted Robert Gurr and Raymond Doval, Civil ConfLict in the 1960, *Comparative Political Studies* 6. 2 (July 1973); Charles Tilly. *From Mobilization to Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1978); and Stephen J. Androile and Gerald W. Hope, *Revolution and Political Instability: Applied Research Methods* (London: Francis Pinter, 1989).

(٤) Tilly, From Mobilization.

(٥) Harry Eckstien, *The Evolution of Political Performance: Problems and Dimensions* (London: Sage. 1971), 32.

(٦) John S. Furnival, Netherlands India: *A Study of Plural Economy* (Amsterdam: B. M. Israel, 1989). 450-454.

(٧) M. G. Smith, Pluralism, *Violence, and the Modern State, in The State in Global Perspective*, ed. A. Kazncigil (Paris: UNESCO, 1980): and Leo Kuper, *The Prevention of Genocide* (New Haven: Yale University Press, 1985).

(٨) Lan S. Lustick, *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of National Minority* (Austin: University of Texas Press, 1980).

(٩) راجع:
Arend Lijphart, *Power- Sharing in South Africa* (Berkeley: California University Press. 1985), 101-103.

(١٠) Donald Rotchild, Hegemonic Exchange: *An Alternative Model for Managing Conflict in Middle Africa, in Ethnicity, Politics and Development*, eds. D. L. Thompson and D. Ronen (Boulder: Lynne Reinner. 1986). 70-72.

(١١) للمزيد راجع:
Kenneth D. McRae, *Theories of Power- Sharing and Conflict Management, Conflict and Peacekeeping in Multiethnic Societies*, ed. Joseph Montville (Lexington, MA: Lexington Books, 1990), 93.

(١١) Arendt Lijphart, Typologies of Democratic Systems, *Comparative Political Studies* l (1968): 3-44.

(١٢) Gerhard Lumbruch, A Non- Competitive Pattern of Conflict Management in Liberal Democracies: the Case of Switzerland, Austria and Lebanon, in *Consociational Democracy*, ed. K. D. McRae (Toronto: MeClelland and Stewart. 1974). 90-97: and Eric A. Nordlinger, *Confliet Regulation in Divided Societies*

(Carabridge, MA: Harvard Center for International Affairs, 1972).

(١٤) A. Lijphart, *Democrary in Plural Societies* (New Haven: Yale University Press. 1977), 25.

(١٥) A. Lijphart, Typologies of Democratic Systems, 25-30.

(١٦) Nordlinger, *Conflict*, 21-29.

(١٧) Arend Lijphart, The Puzzle of Indian Democracy: A Consociational Interpretation, *American Political Seience Review* 90, 2 (June 1996): 258-268.

(١٨) Kenneth Douglas McRae. ed., Consociational Democracy: *Political Accommodation in Segmented Societies* (Toronto: MeClelland, 1974).

(١٩) في مـا يتـعلق بالدراسـات الموجـودة حـول انسـجـام النظام السـيـاسـي لأفـريقـا الجنوبيـة مع الديموقراطية التوافقية و توزيع القوة راجع:

Arend Lijphart, *Power Sharing in South Africa* (Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1985); A. Lijphart, Prospects for Power-Sharing in the New South Africa, in *Election 94 South Africa: The Campaign Results and Future Prospeets*, ed. Andrew Reunolds (New York: St. Martins Press, 1994): Vincent T. Maphai. The New South Africa: A Season for Power- Sharing, *Journal of Democracy* (January 1996): 67-81.

(٢٠) للمزيد حول كيفية تتويج الملك فيصل في سورية الكبرى،راجع. حميد احمدي: **ريشه هاي بحران در خاورميانه فارسي** (دار كيهان للنشر ١٩٩٠) صفحات ١٧٠-١٦٩، ٣٦٨-٣٦٣

(٢١) Charles Winslow, *Lebanon: War and Politics in a Fragmented Society* (London: Routledge, 1996), 80.

(٢٢) Winslow, *Lebanon: War*, 80.

(٢٣) في ما يتعلق بنظام المتصرفية، راجع:
Winslow, *Lebanon: War*, 45-80.

(٢٤) في ما يتعلق بالحروب الداخلية لعام ١٩٧٥ و بعده راجع: جواد صفائي (طهران: نشر سفير ١٩٨٩).

(٢٥) في ما يتعلق بوجهة نظر النخب السياسية اللبنانية، لا سيما مؤيدو ومعارضو النظام الطائفي ما بعد الحروب الاهلية ١٩٧٥، راجع:

Halim Barakat, *A Secular Vision for Lebanon, in Toward A Viable Lebanon*, ed. Halim Barakat (London: Croom Helm, 1988), 361-369.

(٢٦) Edward Shill. The Prospect for Lebanese Civility, in *Politics in Lebanon*, ed. Leonard Binder (New York: John Wiley and Sons, 1966), 2-3.

(٢٧) راجع:

Michael Hudson, *The Problem of Authoritative Power in Lebanon: Why Consociationnalism Failed, in Lebanon: A History of Conflict and Consensus*, ed. N. Shihadi and H. Mills (London: The Centre for Lebanese Studies, 1988), 226-234.

المصادر:

كـان هـادسن قـبـل الحـروب الأهلـيـة (١٩٧٥) يؤكـد كـثـيـراً على امكان سـيـادة الديموقـراطيـة والاستقرار السياسي في لبنان راجع:
Michael C. Hudson, Democracy and Social Mobilization in Lebanese Politics, in *Issues in Comparative Politics*, ed. Robert J. Jackson and M. B. Stein (New York: St. Martins Press, 1971), 234-249.

(٢٨) يؤكد دكمجيان على تسعة اصول للنظام القائم على الديموقراطية، راجع:
Richard Hrair Dekmejian, Consociational Democracy in Crisis: The Case of Lebanon, *Comparative Politics* 10, 2 (January 1978): 251-265.

(٢٩) كان زعماء الفرق الطائفية في لبنان معروفين بـ«الزعماء»، راجع:
Arnold Hottingger. *Zu'ama in Historical Perspective, in Polities in Lebanon*, ed. Leonard Binder, 11-29.

(٣٠) Dekmejian, *Consociational*, 257.

(٣١) Lijphart, *Democracy in Plural*, 148-149.

(٣٢) Dekmejian, *Consociational*, 259.

(٣٣) Hudson, *Democracy*, 228.

(٣٤) اختلفت مطالب النخب السياسية في ما يتعلق بهذا الأمر. فالنخب السياسية المسيحية كانت تطالب بنظام علماني، في حين كان المسلمون يرغبون في اقامة نظام اسلامي، للمزيد راجع:
Barakat, *A Secular Vision.*

(٣٥) Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London: Routledge, 1994), 230-231.

(٣٦) David Mc Dowell, *Lebanon: A Conflict of Minorities* (London, 1985), 11.

(٣٧) Mc Dowell, Lebanon, 9.

(٣٨) *Europa, The Middle East and North Africa*, 1997 (London, 1997), 722.

(٣٩) M. Graeme Bannerman, *Republic of Lebanon, in The Government and Politics of the Middle East and North Africa*, in ed. David E. Long and Bernard Reich (Boulder: Westview Press, 1986), 192.

(٤٠) Bannerman, Republic.

(٤١) Paul Salem, *The Political Fratnework for a Stable Lebanon, in Panorama of Events*, (Beirut, 1984).

(٤٢) Dekmejian, *Consociational*, 256.

(٤٣) Hudson, *Democracy*, 231.

(٤٤) Dekmejian, *Consociational*, 258.

(٤٥) شيمون شيفر: **عمليات اسرائيل در لبنان**، ترجمة محمود شمس: (طهران نشر رسا ١٩٨٩؟) ص ٣٤ ـ ٣٠.

(٤٦) راجع: يان بلك و بني موريس، **حروب اسرائيل السرية** (طهران، نشر فرهنگ اسلامي ١٩٩٤)،

المصادر:

ص ٤٨٥-٤٤١، ١٤٢-١٣٦.

(٤٧) Farid El Khazen, *The Breakdown of the State in Lebanon* (Landon: I. B. Tauris, the Center for Lebanese Studies, 1997).

(٤٨) Michael Hudson, *The Precarious Republic* (New York: Random House, 1968). 252-256.

(٤٩) Fouad Ajami. *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), 124-129.

(٥٠) للوقوف على تفاصيل انتخابات عام ١٩٩٦ و النتائج المتمخضة عنها ومشاركة القوى اللبنانية راجع:

Hilal Khashan, Lebanon's 1996 Controversial Parliamentary Elections, *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* XX, 4 (Summer 1997): 24-49.

وفي ما يتعلق بالوفاق الوطني الذي رغبت فيه الفئات اللبنانية والدول العربية، راجعنا المصدر ادناه و الذي نطلق عليه من آلان فصاعداً (MENA)؛ Europa, The Middle East, (1997): 699-705.

(٥١) *MENA*, (1991) P, 618.

وراجع أيضا الرسالة المفتوحة لحزب الله في:

Augustus Richard Norton, *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon* (Austin, TX: University of Texas Press, 1987), 173.

(٥٢)في ما يتعلق بهذه التطورات راجع: Europa, The Middle East (1995): 650

(٥٣) في ما يتعلق بتنسيق أمل وحزب الله في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦ راجع:

مصطفى البكور*

نظرة في قصتي: حمزة البهلوان و حمزه نامه

يرى الدكتور ذبيح الله صفا في كتابه **النثر الفارسي من البداية حتى عصر نظام الملك الطوسي**، أن الفكر القومي في إيران قد ضعف منذ القرن السادس الهجري، وأن السبب الرئيس في ذلك هو النفوذ المتزايد للدين الإسلامي الذي لا يعير الشعور القومي أيّة أهمية، فضلاً عن أن إيران وقعت، منذ اوائل القرن الخامس الهجري، بأيدي أناس من آسيا المركزية وتعود أصولهم إلى العرق الأصفر. ويؤكد الدكتور صفا أن هذا الضعف في الفكر القومي قد جعل الحس القومي في إيران يتراجع أمام الحس التاريخي والديني، لا سيما في مجال النثر. فالحكايات البطولية الدينية الشيعية المنشأ في أغلبها، احتلت مقام الحكايات البطولية القومية.

ويرى الدكتور صفا أن من أقدم هذه الحكايات و أكثرها إثارة «قصة أمير المؤمنين حمزة» والتي يجب أن ترتبط في الأصل بحمزة بن عبدالله الخارجي، خليفة الخوارج في خراسان وسيستان. ومن ثم فإن حمزة بن عبدالمطلب، قد حلّ محل حمزة الإيراني هذا.

وفي شرح أحوال حمزة هذا يقول الدكتور صفا: «هو حمزة بن آذرك شارى، المعروف بحمزة بن عبدالله الخارجي الذي عاش في النصف الثاني للقرن الثاني و أوائل القرن الثالث الهجري، و قد توفي سنة ٢١٣هـ/ ٨٢٨.

يربط حمزة هذا نسبه بزو (زاب) بن طهماسب. ولأن أحد عمّال العرب قد أساء الأدب معه، فقد بدأ التمّرد والعصيان، واعتنق مذهب الخوارج، وجعل ذلك وسيلة للمعارضة والانتقام. وقد اتسعت دائرة نفوذه من خلال حشده لعدد كبير من خوارج سيستان، وقد استطاع إلحاق الهزيمة بعمال الخليفة العباسي هارون الرشيد، وامتنع عن أداء خراج سيستان، من ثم أشعل فتيل الحرب والصراع مع علي بن عيسى والي خراسان، واستطاع أن يهزم كل القاده الذين

* دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها. جامعة طهران.

أرسلوا لمحاربته. الأمر الذي أدى إلى خروج كرمان وخراسان وسيستان عن سلطة الخليفة وعماله. على أن هذا النجاح الكبير الذي حققه ابن آذرك قد أصبح أساساً جعل الإيرانيين في المشرق ينسجون حوله الحكايات و الأساطير تماماً كفعلهم مع أبي مسلم الخراساني. وقصة أمير المؤمنين حمزة هذا قد بدأت من هنا، رغم أنها قد امتزجت لاحقاً بحمزة بن عبدالمطلب.

يخلص الدكتور صفا إلى نتيجه مفادها أنه مع شيوع الدين الإسلامي، استبدِلت قصص البطولة المتعلقة بأبطال ايران و رجالها القوميين بقصص رجال الدين الاسلامي وأبطاله، فشاعت بين الإيرانيين المسلمين قصص الإمام علي و أبنائه ـ عليهم السلام ـ كما شاعت قصص رجال الإسلام الإيرانيين، كأبي مسلم الخراساني وغيره[1]. ويقول الدكتور محمدجفعر محجوب في هذا الصدد: «إن قصة فتوحات حمزة، ولا سيما في روايتها الأخيرة المسمّاة رموز حمزه، كانت تُعَد في يوم ما الأكثر رواجاً وشهرة بين قصص النقالين والرواة، لأنها تتسم بصبغة دينية تنسجم وسياسة الحكام الصفويين، إضافة إلى كونها تمتاز بحكاياتها المغرقة في العجائبية والغرابة والبعد عن الوقائعية والتسجيلية». ويضيف «إن شهرة ومحبوبية رموز حمزة وتعلق الرواة والمستمعين بها وصل إلى درجة أن تذكرات الشعراء وتواريخ العصر الصفوي أفسحت المجال لتدوين أسماء بعض رواتها. كما أن أمواج شهرة وأصداء هذه القصة قد وصلت إلى أقصى نواحي الهند وأندونيسيا وجاوه و مالايا. ويقرأ المسلمون في تلك البلاد هذه القصة بلغاتهم المحلية بكل شوق ورغبة. وقد أمر جلال الدين أكبر الملك الجوركاني الهندي لشدة ولعه بهذه القصة، بتدوينها بأجمل خط وتزيينها بالنقوش والتصاوير والتذهيب، حتى أن عبدالنبي فخر الزماني مؤلف **تذكرة ميخانة** والراوي المشهور والمتخصص بنقل قصة حمزة قد ألف كتاباً باسم **دستور الفصحاء** نزولاً عند رغبة جلال الدين أكبر، وذلك في آداب رواية القصة عموماً، ورواية قصة حمزة هذه خصوصاً».

يرى الدكتور محجوب أن هذه القصة هي الأشهر في بلدان العالم الإسلامي، وذات أسماء متعددة، مثل **قصة حمزة**، و**قصة أمير المؤمنين حمزة**، و**حكاية أمير حمزة صاحب قرآن**، وتاريخ فتح العالم وغير ذلك، وأن كل اسم من هذه الأسماء قد حمل تصنيفاً ورواية لهذه القصة، إضافة إلى روايات مختلفة باللغات العربية والفارسية والأردو وسائر اللغات الشائعة في شبه القارة الهندية، ،حتى بلغات مالايا وأندونيسيا. ولعله فقط في اللغة الفارسية هناك أكثر من ثلاث أو أربع روايات لهذه القصة. ويشير الدكتور محجو ب إلى أن بطل هذه القصة في الروايات المتقدمة ليس حمزة عم الرسول الأكرم (ص). أما في المراحل المتأخرة، فلأنه لم يكن هناك حمزة أشهر وأرفع من حمزة بن عبد المطلب، فقد وضعوه بطلاً لهذه الحكاية، وفي النهاية أوصلوا قصته الى درجة تطابق التاريخ الحقيقي، حينما جعلوه

يستشهد في غزوة أحد على يد الغلام وحشي[٢].

يقول الدكتور جعفر شعار في مقدمة تصحيحه لمتن **حمزة نامه / قصة أمير المؤمنين**: «إن هذا المتن بعيد عن الوقائعية التاريخية، وقد استطاع مؤلف هذه الحكاية من خلال استثمار اسم حمزة بن عبد المطلب عم الرسول الأكرم (ص) وبعض الصحابة، وكذلك أسماء بعض الملوك والوزراء الإيرانيين أن يصطنع حكاية حماسية مثيرة للمشاعر، وكان موفقاً في عمله، وتمكن من تأليف حكاية ممزوجة بالعناصر الإسلامية والإيرانية»[٣].

على أية حال، هذا أبرز ما كتبه النقاد الإيرانيون حول هذا الأثر الحماسي الشعبي، وهي آراء على قلتها، يكاد الإبهام يغلب عليها، ولا سيما في جوانب وأسئلة مثل ما هو الموطن الأصلي لهذه السيرة الشعبية، وكيف تم هذا التحول والانزياح في شخصية البطل الأصلي للسيرة باتجاه البطل الشعبي؟

يذكر الدكتور محجوب أن النسخ القديمة لا تذكر اسم حمزة بن عبد المطلب، في حين أن الدكتور ذبيح الله صفا يربطها في الأصل بحمزة بن عبدالله الخارجي، ويجعل الراوي يستثمر اسم حمزة بن عبد المطلب وبقية الصحابة، وهذا الرأي يؤكده الدكتور جعفر شعار أيضاً في مقدمة تحقيقة لمتن هذه السيرة.

مهما يكن الأسلوب والمنهج الذي يعتمده النص الأدبي، لابد لبعض مظاهر المحيط الخارجي والواقعي أن تنفذ إليه، سواء بشكل مباشراً وغير مباشر، ولّما كان الأمر كذلك، فلنا أن نتساءل: ما هو الرابط بين حياة حمزة بن آذرك أو حمزة الخارجي هذا كما يعرضها الدكتور صفا وبين مضامين هذه السيرة؟ وما علاقة ثورة حمزة هذا ـ كما في التاريخ الحقيقي ـ على الخليفة والخلافة العباسية، وسيرة حمزة ـ كما في متن السيرة ـ على كسرى والفرس وحروبه معهم، والتي اتسعت رقعتها لتشمل أنحاء الجزيرة العربية والشام والروم ومصر والمغرب العربي، وكذلك الأندلس، كما شملت نواحٍ كثيرة في الشرق، كالهند وبلاد المغول والتركمان وسواها؟

على كل حال، تبقى سمَة الغموض والإبهام حالة طبيعية وعادية إذا ما كان مدار البحث هو الأدب الشعبي. ولم يكن هدفنا من طرح هذه الأسئلة هو التشكيك، بقدر ما هو إثارة جوانبٍ نقدية تستحق التأمل والدراسة. ولعلّ النقاد العرب كشفوا اللثام عن بعض هذه القضايا، ولكنهم كانوا يعنون الرواية العربية لهذه السيرة، ولم يكن في ذهنهم أي تصوّر عن المتن الفارسي تماماً كما هي حال النقاد الإيرانيين حين غابت الرواية العربية عن أذهانهم.

يقول الدكتور أحمد شمس الدين الحجاجي: «إن سيرة بهرام شاه وفيروز شاه وحمزة البهلوان هي تأليفات وليست روايات شفوية شعبية. فليس من المعقول أن تؤلف الجماعة

سيراً شعبية تعبّر عن رؤية دونية لها و تمثل موقفاً شعوبياً معارضاً لقوميتها»[٤]. ويرى أن سيرة حمزة البهلوان كتبت كرواية لترو على سيرة فيروز شاه، ولترفع من شأن العرب. ومن هنا اهتمّ بها الوجدان العربي كثيراً، وجعل منها نصاً متداولاً[٥]. وهو يستدلّ على أن السيرة لا تذكر اسماً لرواية تحديداً، كما أنها لا تذكر عبارة «قال الرواي»، والتي تستخدمها عادة السير الشعبية، إلا نادراً[٦]. ولعلّ هذا الدليل الذي يورده الدكتور الحجاجي يصدق أيضاً على الرواية الفارسية لهذه السيرة التي لا تورد ذكراً لأي راوٍ، وإنما تكتفي بعبارات من مثل: «هكذا نقلوا» أو «هكذا نُقِل في الرواية» أو «هكذا نقل رواة الأخبار» أو «هكذا ينقل رواة وناقلو الأسمار»،... وغيره. ويضيف الدكتور الحجاجي دليلاً آخر، هو أن «هناك جوانب ليس من السهل أن تكون من المرويات الشفهية، فهي واضحة التأليف، كالرسائل المتبادلة بين مهردكار بنت الملك كسرى وحمزة البهلوان... فهي تكشف عن تدبّر و تدبير كاتب، ولا يمكن أن تخرج عفوية، وإنما صيغت متأنية حتى خرجت مسترسلة بدقة»[٧].

أما فاروق خورشيد، فيقول في معرض إجابته عن سؤال مهم، وهو كيف يختار الضمير الشعبي بطل السيرة الشعبية؟ «إن الملاحظة المهمة و الرئيسية هي أن بطل السيرة الشعبية في معظم الأحيان بطل تاريخي معروف يُتداول اسمه خلال أحداث التاريخ، وتتداول أخباره في كتب الأدب و الأخبار أو كتب الأسمار و الحكايات الشعبية... فالضمير الشعبي يختار بطله من ذاكرته الشعبية و ما وعته من أسماء و أفعال منسوبة لهذه الأسماء، سواء ارتبط هذا الأسم بالتاريخ الحقيقي للأمة الإسلامية أو ارتبط بالتاريخ الشعبي ـ الفولكلوري». أما شرط شهرة البطل و تبادل الأخبار و تناقلها حول البطل، فيرى فاروق خورشيد أنها لا تصدق على شخصية حمزة البهلوان. إذ إن كتب الأدب و الأخبار لا تعرف عنه شيئاً «فنحن نجد في سيرة حمزة البهلوان فجأة شخصية متكاملة لها جذورها وقضيتها ودورها البطولي في السيرة...

فمن هو حمزة؟ وكيف دخل الأدب الشعبي؟ يرى فاروق خورشيد أن المسألة هي أن سيرة حمزة عبارة عن حلم عربي قديم يتصوّر أن يكون قاهر الفرس عربياً يهزم كسرى. و كسرى اسم شعبي رمزي لكل ملوك الفرس، كاستعمال العرب لاسم هارون الرشيد اسماً رمزياً لكل ملوك العرب، وكاسم فرعون لكل ملوك مصر، والنمرود لكل ملوك كنعان، والنجاشي لكل ملوك الحبشة، والتبّع لكل ملوك اليمن، وهرقل لكل ملوك الروم، ذلك أن كل ملك من هؤلاء الملوك مثّل قمّة حضارية أو معنوية أو قهرية معيّنة، ودخلت أسماؤهم في إطار الحكايات الخرافية المتداولة، فثبّتت وجود البطل، و ضخّمت حجمه حتى غدا بطلاً شعبياً وليس ملكاً لمرحلته التاريخية ولا بواقعه المعروف عند رجال التاريخ. وحدّد الحسّ الشعبي سمات مميزة له تبعده عن دنيا الملوك في عوالم البلاط لتدنيه من فكرة الشعب عن الملوك، إن تعاطفاً وحباً أو بغضاً وكراهية. وقد كثر الحديث عن كسرى انوشيروان بالإيوان والتاج اللذين يضرب بهما

المثل، كما امتلأ الحديث بالوزيرين بزرجمهر وبختك بن قرقيشد، كما اشتهر بالمرازبة، سدنة النار الموكلين بخدمتها وفرسان الملك الذين يحمونها. أمّا حمزة، فكان البطل الذي تربّى في الضمير الشعبي ربما من دون اسم معيّن وسمات واضحة. ولكنه بطل لابد أن يوجد ليقهر البطل الخرافي كسرى الذي يجثم على صدر الأمة العربية ويقهرها...

لقد كان كسرى هذا الأخطبوط الأسطوري حاضراً في الضمير الشعبي العربي لفترة طويلة قبل الإسلام، و جاء الإسلام و حقق معجزة طرد هذا الأخطبوط الجاثم على قلب الجزيرة العربية، بل و حقق معجزة تحطيم ملك كسرى والاستيلاء على عرشه و إيوانه. ومن هنا وُجد في الضمير الشعبي البطل الذي يحقق هذه المعجزة لتسير في خط درامي مع الخط التاريخي الذي سيتلوها ويشابهها في المسيره والنتيجة، وهذا البطل الشعبي هو حمزة البهلوان.

لقد أراد الضمير الشعبي من كسرى أن يكون هو نفسه الذي يعدّ البطل الذي يقضي عليه، فحمزة البهلوان جزء من البطل الشرير، إذ هو الذي ربّاه و كوّن له كل الأسباب ليكون فارساً من أخطر فرسان الجزيرة العربية... هذا الموقف يتعارض مع الحكايات الشعبية التي تتحدث عن الطاغية الذي يعرف بمولد بطل يقضي عليه، فيأمر بالقضاء على كل أطفال المدينة حتى لا يعيش.

وحمزة هنا، رغم عربيته، فإنه موروثات بابلية و مصرية و سامية تعمل كلها في بلورة شخصية البطولية الدرامية للقيام بدور البطولة في هذه السيرة(٨). ولعل هذه الرؤية تتكرر لدى سعيد يقطين حينما يصنف شخصية حمزة بأنها من الشخصيات (الخيالية) لغياب أبعادها التاريخية أو (المرجعية) كما يسميها(٩). وهذا و ذاك يجعلنا نتأكد من عربية هذه السيره في أصلها ونشأتها، و هذا ما ذكره الدكتور محجوب حينما قال «إن هذه القصة قد ترجمت من العربية الى الفارسية، و ثمة نسخ قديمة منها تتعلق بالقرنين الخامس و السادس الهجريين»(١٠).

ولعل نظرة الى الاراء الواردة لدى الطرفين تعكس في ظاهرها تناقضاً وتفاوتاً. لكن هذا التناقض الظاهري لا يلبث أن يضمحلّ ويتلاشى إذا ما أخذنا في الحسبان أن هذه القصة، رغم وحدة رواياتها الموضوعية و تشابه مقولاتها، تنطوي على اختلافات فرعية كافية لأن تمنح كلاً منها هوية مختلفة وخصوصية مميزة. فالروايتان العربية، **حمزة البهلوان أو حمزة العرب**، والفارسية: **حمزه نامه أو قصه اميرالمؤمنين** تحملان مجموعة من المقولات والمضامين المتشابهة تتلخص في نهضة الأمير حمزة السياسية و الدينية و الاجتماعية لتوحيد القبائل العربية في الجزيرة العربية و تخليصها من النفوذ السياسي و الديني الخارجي، ثم

الخروج على كسرى و فتح بلاده و المناطق الخاضعة لنفوذه شرقاً و غرباً، و تشكيل حكومة ذات أركان قوية ومتكاملة، وفي موازاة ذلك يقوم بنشر الدين الإسلامي الحنيف في تلك البلاد. ويبطل عبادات الشرك، كالأصنام والنار والكواكب وعبادة البشر. كما يتزوج الأمير حمزة ابنة كسرى وغيرها من بنات ملوك البلاد المفتوحة، كدلالة على ارتفاع مقامه الاجتماعي. فالسيرة في كلتا روايتيها تؤرّخ من وجهة نظر شعبية لفتح سياسي وديني واجتماعي. على أن هذه الوحدة لم تمنع من ولادة اختلافات فرعية ذات أهمية خاصة كونها تمنح خصوصية وتمايزاً لكلا الروايتين. فعلى الصعيد السياسي والعسكري، نجد في الرواية العربية أن أغلب الحروب التي خاضها الأمير حمزه وجيشه الإسلامي قد تركزت في الجبهة الغربية -إذا ما اعتبرنا المدائن مركز الصراع. فمعظم الحروب وأكثرها أهمية تقع في بلاد الشام والروم واليونان و مصر والسودان والمغرب العربي، وكذلك الأندلس. وهي، رغم ذلك، تؤرّخ لحروب حدثت في الشرق. إلاّ أن الراوي لم يولها الأهمية الكافية. وفي المقابل نجد حروب الأمير حمزه وجيشه في الرواية الفارسية تتركز في الجبهة الشرقية في بلدان المغول والتركمان والهند وغير ذلك، رغم عدم إغفالها لحروب الجبهة الغربية. ويلاحظ في الرواية العربية أن الجيش العربي اتخذ من مدينة حلب مركزاً عسكرياً وسياسياً في مواجهة الأخطار و تعبئة القوى، في حين تركّز الرواية الفارسية على مدينة كاووس كمركز سياسي وعسكري للجيش الإسلامي في مواجهة كسرى والأخطار القادمة من ممالك الشرق.

إن هذا الاختلاف الجغرافي انعكس في أسماء الشخصيات الفرعية التي دخلت عوالم الروايتين. فرغم وحدة شخصيات السيرة الأساسية، وأهمها الأمير حمزة وعمر العيار وكسرى انوشيروان و وزيريه بختك و بزرجمهر، و ابنة كسرى مهردكار، و بعض الأبطال من المسلمين وغيرهم، فإن الاختلاف في المدّ السياسي والجغرافي أوجد شخصيات جديدة تحمل معنىً قومياً و دينياً و تاريخياً. والأمر ذاته نجده في الجانب الديني. فرغم إبراز السيرة في كلتا روايتيها لقضية الصراع الإسلامي مع الأديان غير التوحيدية، فإن هناك اختلافات فرعية تعكس طبيعة البلدان والشعوب التي مرّت عبرها السيرة. فالرواية الفارسية تتألف في ذكرها لجزئيات و عناصر الأديان في الشرق، في حين نراها تخطئ في بعض المسائل العقيدية التي كانت شائعة في الغرب، ولا سيما في الجزيرة العربية، ومن ذلك أن تجعل كسرى أحياناً يعبد الأصنام ويُقسم باللات ومنات والعزّة؛ آلهة المشركين. ويلاحظ أن الرواية الفارسية قد تناولت الأديان الشرقية بشكل واقعي وعلمي، في حين نجد الرواية العربية تستفيض في التهكم والسخرية من أي دين غير توحيدي، وجعلت الشخصيات العيارية، وعلى رأسها عمر العيار، أبطالاً كوميديين يلهون بتلك الأديان ويعبثون بأبطالها ورموزها المقدسة.

على أن التفاوت الأهم بين الروايتين يتجلّى في إضفاء الرواية الفارسية القدسية على

شخصية حمزة. فإذا كانت الرواية العربية قدّمته على أنه بطل عربي يحمل فكراً قومياً وتوحيدياً، و أنه ابن أمير قبيلة فحسب، فإن الرواية الفارسية تحيطه بهالة من القدسية. إذ تجعله ابناً لعبدالمطلب، وتلقبه بأمير المؤمنين وفرّاش دين محمد، و تدعو له بعبارة (رضي الله عنه). ولعلّ هذه القضية قد ترتب عليها نتائج تمسّ جوهر العقيدة الإسلامية. إذ إن حمزة بن عبد المطلب لا يليق به شرب الخمر واللهو مع الجواري وارتكاب المحرمات كما تعكسه السيرة في روايتها. وإذا كان هذا «الحرام الشرعي» قد انعكس في شخصية حمزة عبرالروايتين، إلاّ أن الرواية العربية تخلّصت من هذا المأزق الشرعي بشكل فنّي، إذ جرّدت حمزة من أي لقب أو سمة شرعية، وجعلته شخصية خيالية و ليس تاريخية أو مرجعية. وفي هذا الصدد يتساءل الدكتور محجوب: «كيف يرضى أصحاب الإفتاء والاجتهاد وأئمة الشرع والفقهاء بهذا النوع من القصص واختلاق الحوادث العجيبة ونسبتها الى كبار الدين؟ يرى أن حلّ هذه القضية يكمن في الغاية من تلك القصص. إذ يقول: «إن الفرض الأصلي من الخوض في مثل هذه الحكايات، علاوة على إثارة الإعجاب والرضى لدى المستمعين وتسليتهم، هو ترويج الدين وترسيخ حسّ الاعتقاد الباطني بأولياء الدين. ولما كان البسطاء من الناس ممن لم يتكامل فكرهم ولم يعتادوا على التعمق والتأمل الفكري لا يجدون أي تأثير للفضائل الخلقية والقيم الرفيعة لأئمة الدين إذا ما نظروا إليها بعين الواقعية. إذاً ــ وبحسب رأي الدكتور محجوب ــ لمّا كان الهدف الأصلي من الخوض في هكذا حكايات هو تمتين العقائد الدينية و جلب الاحترام و مشاعر عامة الناس تجاه آل بيت النبّوة، فإن أهل الشرع لم يحولوا دون هذه القصص، بل تلقّوها بالسكوت و الصمت الذي هو علامة الرضا(١١).

في الإطار ذاته يقول الدكتور جعفر شعار «إن جوانب هذه القصة التي تتعرض للإسلام وإيران لا يمكن أن تكون أبداً عاملاً في سوء التعليم لأن حمزة ــ أولاً ــ عبد الله و مظهر للصدق و المروءة، و ثانياً، إن القارئ و منذ البداية يدرك أنه يقرأ قصّة لا تاريخاً و أسلوب القصة يؤكد ذلك، وثالثاً، إن جميع القصص تحوي ضعفاً كهذا(١٢).

على كل حال، أعتقد أن المبرّر الوحيد لهذا «الخطأ الشرعي» هو كون هذه الرواية، وبحسب أغلب الآراء، قد دوّنت في العصر الصفوي؛ هذا العصر ــ وتبعاً لسياسة حكامه ــ حاول إضفاء الروح الدينية والشرعية على كل مظاهر الحياة. أما رأي الدكتور محجوب، فلا يمكن قبوله إطلاقاً. فمتى كان الكذب على الصحابة والأولياء نوعاً من التسلية والتلذذ، ومتى كان ذلك وسيلة لنشر الأخلاق وترسيخ القيم الإسلاميه المقدسة؟! إن الناظر في القرآن والأحاديث النبوية يدرك مدى إصرار الإسلام على محاربة الخرافات والبدع.

خلاصة هذه القضية هو أن هذا التفاوت الخطير ليس أصلاً في هذه السيرة، وإنما هو من الملحقات التي دخلت الرواية الفارسية عبر سفرها في الزمان والمكان وفكر الشعوب. ولو عدنا إلى مقولة فاروق خورشيد السالفة الذكر حول كيفية اختيار الأمة لبطل سيرتها، لتبيّن لنا أن

المقصود بحمزة هنا هو حمزة «البهلوان» أو «البطل» أو «حمزة العرب» وليس «أمير المؤمنين رضي الله عنه». وأما الجانب الاجتماعي، فإنه أيضاً قد حفل باختلافات، رغم وحدة المقولة؛ فبدت الرواية العربية مرآة صادقة عن الحياة العربية وقيمها وعاداتها وثقافة شعوبها قبل الإسلام وبعده، في حين أبرزت الرواية الفارسية صوراً مختلفة لعادات الشعوب في الشرق وأنماط حياتهم وعاداتهم و تقاليدهم. ورغم هذا التفاوت والتمايز، فإن السيرة في كلتا روايتيها بَدَتْ لوحة رائعة للتمازج الحضاري والإنساني بين ثقافات وقيم الشعوب. فالتراث السامي القديم على اختلاف عناصره وأساطيره امتزج مع التراث الآري، وبدا مصداق ذلك في انعكاس قصص الأنبياء في حوادث السيرة وشخصياتها. فملامح قصص موسى وعيسى وإبراهيم (عليهم السلام) وحوادث قديمة، كحملة الأحباش وغير ذلك وجدت لنفسها طريقاً في جوانب هذه السيرة الضخمة. وفي المقابل ألقى التراث الآري بكل ثقلة على كل جوانب هذه السيرة، ولا سيما من خلال قضية الثنوية والصراع بين قطبي الخير والشر، والأهم هو ملامح الأساطير التي وردت في الشاهنامة، ولا سيما في المرحلة البطولية منها. فالبطل رستم ومغامراته وخصائصه البطولية انعكست في السيرة بشكل جليّ، ومن ذلك صراعه مع العفاريت وتحطيم الطلاسم واجتيازه للمخاطر وصيده وحكاية اختياره لفرسه (رخش) وحتى مقتله. ويبدو لنا أن الروايتين تكمّلان إحداهما الأخرى تاريخياً ودينياً واجتماعياً وأسطورياً وفنياً، وتبرزان لوحة رائعة للتفاعل الحضاري للشعوب التي دخلت الإسلام، وتؤرخان لتلك الشعوب، ولكن من منظار ورؤية تختلف عن الرؤية الرسمية للتاريخ. وهي رؤية لا يمكن لها أن تكون بديلاً من الرؤية الرسمية، ولكنها قد تملأ كثيراً من الفجوات والثغرات التي انتابت التاريخ الرسمي بسبب منهجه و فلسفته الخاصة... بلى، إن هذه السيرة وبحق تعتبر النموذج الأمثل للرؤية الشعبية للتاريخ.

المصادر:

(١). صفا، ذبيح الله، **نثر فارسي از آغاز تا عهد نظام الملك طوسي**. (تهران: چاپ پارس، ١٣٤٧ هـ ش)، ص.ص ١٣-١٥.

و أيضاً:

صفا، ذبيح الله، **تاريخ ادبيات ايران**، جلد نجم، بخش سوم، (تهران: انتشارات فردوس، ١٣٧٢ هـ ش)، ص ١٥١٢.

وأيضا:

زرين كوب، عبدالحسين، **دو قرن سكوت**، (تهران: چاپ ششم، انتشارات جاويدان، ٢٥٣٥)، ص.ص ٢١٤-٢١٩.

(٢) محجوب، محمدجعفر، **ادبيات عاميانه اى ايران**، مجموعه مقالات به كوشش حسن ذوالفقاري، (تهران: نشر چشمه، ١٣٨٢ هـ ش)، ص.ص ١٣٠-١٣١ و أيضاً، ص١١٤٣.

(٣) شعار، جعفر، **حمزه نامه، قصة اميرالمؤمنين**، تصحيح، چاپ دوم، (تهران: چابخانه احمدي، ١٣٦٢)، ص ١٢.

(٤) الحجاجي، أحمد شمس الدين، **مولد البطل في السيرة الشعبية**، (دارالهلال، عدد (٤٨٤)، ١٩٩١)، ص ١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٧) المصدر نفسه، صص ٢٣-٢٤.

(٨) خورشيد، فاروق، **أدب السيرة الشعبية**، (بيروت: ناشرون لو نجمان، ١٩٩٤)، ص.ص ٨٩-٩٨.

(٩) يقطين، سعيد، **قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية**. ط (١)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص.ص ٩٢-١٠٤.

(١٠). محجوب، محمدجعفر، **ادبيات عاميانه اى ايران**، ص١٢٥٨.

(١١). المصدر نفسه، ص ,١٢٤٥

(١٢). شعار، جعفر، **حمزه نامه**، ص ١٤-١٥.

بسام علي ربابعه*

نيما يوشيج: رائد الشعر الفارسي الحر

نيما (١٢٧٢ ـ ١٣٣٨هـ.ش)

ولد علي الاسفندياري المعروف ب «نيما يوشيج» عام ١٣٧٦هـ.ش. في قرية «يوش»، وهي إحدى قرى مازندران، وكان والده ابراهيم خان النوري يتكسب من الزراعة والرعي.

تعلم نيما القراءة والكتابة في مسقط رأسه، ثم رحل إلى طهران، حيث التحق بمدرسة سان لويس وتعلم اللغة الفرنسية وتعرف على آدابها. ثم اتجه إلى نظم الشعر بتشجيع من أستاذه نظام وفا. وبسبب موهبته الفذة أحدث تجديداً وابتكارات أدبية بعد تعرفه على الآداب الأوروبية، وبذلك فتح طريقاً جديدة للشعر جعله يعرف برائد الشعر الجديد ومبتكره. ويقول هو عن شعره «أساس شعري المعاناة، وفي رأيي أن الشاعر الحقيقي هو من يجعل الألم أساساً لشعره. إنني أنشد الشعر تعبيراً عن آلامي وآلام الآخرين».

رغم أن أشعاره الأولى جاءت في الأوزان العروضية القديمة، فإنها تتمتع بمضامين جديدة وأخيلة شاعرية، وقد أحدثت تطوراً ملموساً في الشعر في عصره، ومنها: قصة زن بريده أو قصة الشاحب، وبراي دلهاى خونين أو إلى القلوب الدامية، و افسانه أو الأسطورة.

خرج نيما في انتاجه التالي عن عروض الشعر الفارسي وحرر شعره من أطر الأوزان والقوافي التقليدية وشق طريقاً جديدة للشعر عرف بالسبك النيمائي نسبة إليه، ويقول عن ذلك: «يتم تناول الوزن والقافية في أشعاري الحرة بأسلوب مختلف، ولا يتم تطويل المصاريع وتقصيرها في هذه الأشكال عبثاً، ولكنني أضع نظاماً لهذا اللانظام، وكل كلمة تلحق بسابقتها بناء على قاعدة دقيقة، وعليه، فإن نظم الشعر الحر أصعب عليّ من سواه».

كان نيما عضواً في هيئة تحرير مجلة الموسيقى بين عامي ١٣١٧ ـ ١٣٢٠هـ.ش. ونشرت أعماله من مقالات وأشعار في تلك المجلة، ومن أهمها مجموعة مقالات بعنوان «ارزش احساسات» أو «قيمة الأحاسيس»، كما عمل لفترة في إدارة المطبوعات التابعة لوزارة الثقافة وودع الحياة في طهران عام ١٣٣٨هـ.ش.

* مدرس في معهد اللغات الشرقية والسامية في جامعة اليرموك - إربد، الأردن.

من إنتـاجـه «شـعـر من» أو (شـعـري)؛ «مـاخ أولا» وهو اسم مضـيق في بلدته، نـاقوس، «شـهـرشب وشـهـر صـبح» أو (مـدينة الليل ومـدينة الصـبـاح)؛ «آهو ويرنده ها» أو (الـغزال والطيور)؛ وهي قصة للأطفال؛ «دنيا خانة من است» أو (الدنيـا بيـتي)؛ «قلم انداز» أو (خط القلم)؛ «نامه هاى نيما به همسرش» أي (رسائل نيما إلى زوجتـه)؛ «عنكبوت رنك وقرباوهاى ديگر» أي (لون العنكبوت وصرخات أخرى)؛ «حكايات وخانواده سرباز» أي (حكايات وأسرة الجندي)؛ «آب درخوابگاه مورچگان» أي (الماء في مرقد النميلات) و«كندوهاى شكستـه» أي (الخلايا المحطمة).

طبعت أشعاره كاملة في (طهران) عام ١٣٦٤هـ.ش، وقام بجمعها سيروس طاهباز وأشرف على نشرها ابنه شراكيم يوشيج.

******

ربما كانت سنة ١٣٠٠ الهجرية ـ الشمسية (١٩٢١ الميلادية) أهم سنة في تاريخ الأدب الفارسي الحديث، إذ إنّ أعظم التطورات التي حدثت في الشعر والرواية والمسرح والقصة القصيرة كانت في هذه السنة أو قبلها وبعدها بسنة أو بسنتين. وبحلول هذه السنة كان قد مضى على الثورة الدستورية الشعبية التي تعد في حد ذاتها حدثاً جديداً في إيران خمسة عشر عاماً. وقد أثرت هذه الثورة، مثل كل الحركات التاريخية والسياسية، في الأدب الفارسي، على الرغم من قصر مدتها. وكانت الأعوام الخمسة عشر مدة قصيرة جداً لتأثير الحدث السياسي في الأدب والفن، وأشارت إلى أن الحركة والثورة الشعبية نهضت من داخل الشعب وكانت رغبته.

نشر السيد جمال زاده مجموعته القصصية الأولى بعنوان «يكي بُود يكي نبود» عام ١٣٠٠ هـ ١٩٢١م، ونشر الشاعر الإيراني نيما يوشيج الذي يعد مؤسس الشعر الحر في الأدب الفارسي مجموعته الشعرية الأولى بعنوان «أفْسانِه»، أي الأسطورة سنة ١٩٢٢م. وفي هذه السنة أيضاً نشر السيد محمد مقدم مسرحية «جعفر خان از فرنگ برْگشْته»، أي عودة جعفر خان من بلاد الفرنجة، ثم عرضت على خشبة المسرح عام ١٩٢٦، كما نشرت في العام نفسه رواية «تهران مخوف»، وهي رواية اجتماعية.

أحدثت هذه الآثار الأربعة تغييرات أساسية وجذرية في الأنواع الأدبية القديمة، وقبل المثقفون هذه الآثار مباشرة على أنها أنواع أدبية جديدة، وعملوا على تقليدها. أما أصحاب الأفكار القديمة والعامة، فعملوا على مخالفتها، وقد وصل الأمر إلى تكفير بعض الأفراد، مثل محمد علي جمال زاده ونيما يوشيج الذي واجه ظلماً أكثر من الجميع.

قُبلت الأنواع الجديدة بسرعة بسبب تجانسها مع الآثار الأوروبية، وقابلية أذهان الناس أيضاً، وأدت إلى انعزال الأنواع الأدبية السابقة بسرعة، وكان تأثير جمال زاده الشديد باعثاً

على عزل الحكايات والقصص السابقة، ولم تعد ترى منذ سنة ١٩٢١ آثار أخرى مهمة بأسلوب حكايات «گلستان»: روضة الورد لسعدي الشيرازي. وعمل محمد مقدم في مسرحيته على تقديم المسرحية إلى أهل الفن الإيراني بأسلوب جديد.

كانت التطورات التي أوجدها هؤلاء الأربعة مبنية على أساس السنن القديمة والثقافة القادمة من الغرب، والحاجة الثقافية للمجتمع. وقد بدأ نيما يوشيج التجديد في قصيدة «افسانه» واستمر حتى نهاية عمره. أما هذه القصيدة، فلم تكن تختلف كثيراً عن الشعر القديم التقليدي. إذ إنها مجموعة من الرباعيات، وقد جاءت نماذج منها في الشعر الفارسي الكلاسيكي، وكان تجديد نيما الوحيد في «افسانه» من حيث القالب حذف القافية من الصراع الثالث للرباعي؛ ومن حيث المعنى إدخال المضامين والموضوعات الاجتماعية بشكل رمزي إلى الشعر الفارسي. وإذا لم يكن لهذين العملين نسبة إلى أعمال نيما الأخرى وأعمال تلاميذه أهمية كبيرة، فإن هذه التطورات تعد الأهم في الشعر الفارسي لناحية كونها مقدمة وتهيئة لما تلاها.

نيما يوشيج هو الاسم المستعار للشاعر الإيراني الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، واسمه الحقيقي علي الأسفندياري. وقد اختلف في تأصيل اسم نيما، فقيل إنه اسم أحد القادة الطبريين، وقيل إنه مقلوب «أمين». أما يوشيج فقد جاءت نسبة إلى مسقط الشاعر «يوش»، وهي قرية وادعة هادئة مطمئنة تقع وسط غابات محافظة مازندران في شمال إيران، وتمتاز بمناظرها الخلابة التي تأسر العقول وتسبي القلوب بروعتها وخضرتها الدائمة والتي يقال لها بالفارسية: «سرسبز»، أي دائمة الاخضرار.

ولد نيما يوشيج في قرية يوش الواقعة في مدينة نور التابعة لمحافظة مازندران سنة ١٢٧٦ هجري شمسي (١٨٩٧م) وتوفي سنة ١٣٣٨هـ ١٩٥٩م. وكان والده الميرزا ابراهيم خان اعظام السلطنة يعمل في هذه المنطقة بالزراعة ومن أفراد الأسر القديمة في مازندران، تعلم القراءة والكتابة عند شيخ القرية، ثم انتقل إلى طهران ودرس في مدرسة «سان لوي» المشهورة، وتعلم اللغة الفرنسية، ولاقى التشجيع من أستاذه نظام وفاء الذي شجعه على نظم الشعر.

نظم نيما الشعر بداية بالأسلوب التقليدي العامودي، ثم اعتمد طريقة جديدة وأنشد منظومة «افسانه،» أي «الأسطورة» عام ١٣٠١هـ= ١٩٢٢م، والتي كانت أسلوباً جديداً في إظهار احساساته. وفي عام ١٣١٦هـ أنشد قصيدة «ققنوس» وهي أول قصيدة من الشعر الفارسي الحر، ما أوجد تحولاً أساسياً في الشعر الفارسي. إذ إنه يؤمن بوجود الوزن، ولكنه لا يرى ضرورة تساوي طول المصاريع الشعرية ويستعمل القافية بطريقة أخرى. وعلى

الرغم من كون نيما مؤسس الشعر الفارسي الحر ومخترع الأسلوب والطريقة الجديدة، فإنه من المدافعين الجديين عن الأدب والفن الإيراني الأصيل، وبقي يكتب الشعر الحر، إضافة إلى التقليدي إلى أخر عمره.

كانت هنالك محاولات سبقت نيما يوشيج إلى الشعر الحر، وأبرز هذه المحاولات أشعار أبي القاسم اللاهوتي وجعفر الخامنئي وغيرهما. وهنا نستذكر شاعرنا العربي الكبير بدر شاكر السياب (١٩٢٦-١٩٦٤م) رائد الشعر العربي الحر ومؤسسه. فما قام به نيما من الثورة على الشعر التقليدي وكسر قاعدتي الوزن التقليدي والقافية عام ١٩٣٨، قام به السياب عام ١٩٤٦م. ولذلك كان نيما رائد الشعر الفارسي الحر من دون منازع. أما السياب فقد نازعه في ريادة الشعر العربي الحر آخرون، أمثال نازك الملائكة وعبد الوهاب البياتي، وثبت تاريخياً أن السياب هو رائد الشعر العربي الحر، بعد أن جرى بين السياب والملائكة خلاف حول ذلك، ثم تراجعت نازك، وهذا ما اتفق عليه أغلب النقاد العرب.

على الرغم من مرور أكثر من أربعين سنة على وفاة نيما يوشيج، الشاعر الإيراني المعاصر الذائع الصيت، لا يزال البحث والحكم حول أسلوب شعره غير خال من الصعوبة. فهناك مجموعة من الأدباء والشعراء لم يقبلوا نيما وشعره. إذ كانوا يرفضون أي نوع من الحوار في هذا الموضوع، وكانوا أحياناً يرفضون تأمل أو دراسة أي من آثاره ونظرياته. وقد أدى نشر كثير من الآثار الضعيفة الخالية من الجوهر الشعري، والتي لا يستحسنها الممثلون الحقيقيون للشعر المعاصر في القوالب الجديدة التي بقيت منسوبة إلى طريقة نيما، إلى تشجيع المخالفين على رفض مثل هذا النوع من النماذج، وبناء على ذلك ينظرون إلى هذه الطريقة على أنها تهدف إلى توهين الشعر الفارسي الذي هو أعظم عناصر الثقافة الفارسية وأهمها.

في المقابل هناك جماعة أخرى تتحدث عن نيما ومدرسته بشجاعة واحساسات مفرطة. وهؤلاء غالباً لا يقبلون آراء الآخرين ويصطدمون أحياناً معهم بغلظة وخشونة وطعن واستهزاء، وعندما يترك الكلام إلى التعصب والحماسة لا يبقى مكان لكشف الحقيقة وإظهارها. وتتصور جماعة من الشباب غير المعروفين وقليلي الخبرة أن التجديد في الشعر يبدأ من عدم الحاجة إلى مطالعة آثار القدماء وتحمل المشاق في هذه المواضيع، ويروج هؤلاء ادراكاتهم غير الصحيحة بأشكال مختلفة ويسعون إلى نشر الآثار الفجة والبعيدة عن روح الشعر، على الرغم من أنهم يدركون أن هذا يضر بالتجديد الحقيقي الذي من ضروراته استمرار الحياة وحلاوة الشعر و الأدب.

هناك لحسن الحظ بين هذين الفريقين جماعة أخرى أيضاً تستحسن الشعر الجيد الذي

يتوافر فيه جوهر الشعر، سواء كان من الشعر القديم أو الحديث، وبأي قالب وصورة كان، ويسعون إلى فهم حقيقة كل شيء بصبر وتأمل ودقة، ويعتمدون الانصاف والعدالة والبصيرة في ردّ الآراء أو قبولها. ومن الطبيعي أن أي رقم يضاف إلى عدد هذه الجماعة سوف تكون نتيجته تمتع فضائنا الأدبي بنقد سليم ومفيد وتطورات أكثر.

لا بد أن تخطر في الذهن هذه الملاحظات عند الحديث عن نيما يوشيج، وهي أن التأمل في شعره مطروح لأي شخص حاضر لقبول التحول المطلوب في الشعر والأدب بعيداً من التعصب، خاصة أنّ الحياة المليئة بالتغيير والتطور لا بد أن تظهر بعض الاختلافات في كل المواضيع، ومن ضمنها أنواع الفن والشعر. وإذا أراد شاعر اليوم أن تعكس آثاره أحوال إنسان عصره، فلا يمكن أن يبقى غير مهتم بهذه العوالم.

فكر نيما يوشيج، الذي أحس بضرورة مثل هذه الحاجات، بطريقة وأسلوب جديدين. وكانت هذه الطريقة نتيجة سنوات من تفكيره ومطالعته وتجربته، ولا يمكن غض النظر عن التأثير الكبير الذي أوجدته مدرسة نيما في الشعر الفارسي المعاصر. إذ يجب طرح الموضوع بجدية وتحديد حدود تلك التجربة بوعي. ومن المؤسف أنّ التقليديين عنوا بهذا الموضوع قليلاً جداً. ولعل أكثر البحوث تفصيلاً في هذا الموضوع الملاحظات التي طرحها الدكتور غلام علي رعدي آذر خش في كلمته حول الشعر الفارسي المعاصر ١٣٤٧ (١٩٦٨م) في مؤتمر «الشعر في إيران». وبذل المجددون أيضاً جهوداً للتعريف بأسلوب نيما وبحثه وتحليله، ومن ذلك كتابا السيد مهدي أخوان ثالث، وهو شاعر معاصر ومن تلاميذ نيما والمدافعين عنه بقوة: «بدعتها وبدايع نيما يوشيج» (طهران ١٣٥٧هـ) و«عطا ولقاى نيما يوشيج» (طهران ١٣٦١).

يشعر القارئ المدقق في نظرة نيما الجديدة إلى عالم الطبيعة أنه أمام شاعر يمتلك أسلوباً واحساساً وفكراً مستقلاً، وليس مقلداً للآخرين. وبناء على ذلك، هناك موضوعات ومضامين في شعره لم تطرح في آثار الآخرين، أو لم يهتموا بها بهذا القدر ومن تلك الزاوية. ويكفي أن يطلق نيما خياله حتى يحلق ويفكر بتلك المضامين. فقد كتب: «جلست على حافة المسبح أشاهد الأمواج القصيرة والطويلة، ما العذاب الذي يعطي كل شيء للإنسان موضوعاً للشعر أو الكتابة مثل هذا المسبح الذي يتكلم، الأمواج القصيرة والطويلة جمله التي تصبح طويلة وقصيرة حسب ضرورة الموقع والمقام والمعنى».

الملاحظة الأخرى في كثير من أشعار نيما نظرته الاجتماعية والنقدية. ففي حكومة العشرين سنة التي ذهب فيها بعض الخطباء الأحرار، اختار آخرون السكوت، وانحاز قسم آخر أحياناً ـ بسبب الضرورة أو الرغبة ـ إلى قدرة الحاكم. أما نيما فشرع في تلك الدورة الصعبة في خلوته بكتابة الشعر، واستكمال التجارب الشعرية، وأنشد أشعاراً رمزية ونقدية

أكثر تعقيداً. ففي قصيدة له بعنوان: «آه لي» يقول: «أين أعلق أيها الليل الحالك عباءتي البالية/حتى أخرج من صدري المملوء بالألم/رصاصات السم الحزينة/آه لي...» وعندما نتأمل في هذه المصاريع والتصاوير نحس كيف رسم صورة لعصره، ويمكن رؤية هذه الحالة في أشعار أخرى بألوان مختلفة. ولا شك أن هذه الميزة من أسباب ميل محبي الشعر الاجتماعي والنقدي إلى شعر نيما، خاصة أنه قدم هذا النوع من المعاني كل مرة بشكل جديد لم يسبق إليه وبالطريقة التي أحسها.

إن الأنس مع الطبيعة والاحساس بها ومشاركتها من خصائص شعر نيما. فقد جاء وصف الطبيعة في آثار بعض الشعراء الذين كانوا يقلدون هذا التقليد وليس مثل الذين عاشوا مع الطبيعة. ومن هذا المنطلق، فإن شعر نيما يختلف كثيراً عن آثار الشعراء الآخرين. وإذا كان نيما قد عشق في حياته العملية القرية والجبل والغابة، فإن هذه الأشياء تنعكس في شعره أيضاً. إذ إن نيما يتأمل المظاهر المختلفة للطبيعة من أكثرها بروزاً إلى أصغرها حجماً حسب نظرة العابر، ويكشف الملاحظات من رؤيتها أو من تشابهها مع الأشياء الأخرى أو الأشياء التي تكمن وراءها. بعبارة أخرى، توصل نيما إلى منبع لا ينضب، إذ إنه يدرك كل مرة التجليات المختلفة للطبيعة بنوع آخر، ويخمّرها في ذهنه ثم يخرجها شعراً. ويذكّر اهتمام نيما بالأنواع المختلفة من الأشجار والأعشاب والطيور والحيوانات والحشرات وجميع الموجودات بنوع من دقة النظر التي تشاهد في آثار الشعراء الغربيين؛ فهل هذه الميزة ـ قوة الملاحظة ـ من شخصية نيما وسجاياه أو أنه توصل إليها بسبب معرفته بالأدب الفرنسي؟ ليس بعيداً أن كلا الموضوعين كانا سبباً في ذلك، لأن المطالعة والتأمل في الآثار الأوروبية غير كافية لإيجاد مثل هذا النوع من الخصائص في شعره.

إنّ انعكاس اللون المحلي في شعر نيما من صفات الشعر الحقيقي والفطري. فمحافظة مازندران والغابة والبحر والجبل عناصر بيئته التي أثرت دائماً في ذهنه وخياله، ومن هذه الناحية، فقد استذكر من نواحي تلك الديار الجبال والوديان والأنهار والهضاب والكوخ الغابي والبيت القروي وكلب الراعي وناره والأشجار والأعشاب الخاصة بتلك المنطقة وطيور الغابة والبحر والأسماك والأدوات الخاصة بالحياة، وعادات الناس وتقاليدهم وأشياء أخرى كثيرة. وقد أوجبت هذه الخاصية على جامعي أشعار نيما يوشيج أن ينظموا معجماً بالكلمات الطبرية التي وردت في شعره.

أما أهم الخصائص لشعر نيما وأبرزها، فهي البدعة التي توصل إليها من طريق قصر المصاريع وطولها ونقل القوافي من مكان إلى آخر في موسيقى الشعر. إذ إن نيما يعد الوزن لازماً وضرورياً للشعر. وعلى هذا الأساس، فإن وزن الشعر الفارسي الجديد مبني على امتداد المصوتات والتأكيد على بعض الكلمات، وليس كما في الشعر القديم حيث يعد وزن

البيت أو المصراع معياراً لتحديد وزن الشعر، لأن طول المصاريع في شعره غير متساوٍ ومتقابل. فبدلاً من أن يعمل نيما على اعتبار المصراع معياراً لوزن الشعر، فإنه منح شكل الأثر ومجموع المصاريع صورة موسيقية وإيقاعاً واحداً مثل بناء القطعة الموسيقية. وبشكل عام، فإن قصر المصاريع وطولها مرتبط بالتدفق الطبيعي للكلام وإيقاعه أيضاً. وما تقتضيه روح الكلام وأحياناً التأكيدات والاعتماد على بعض الكلمات أو الوقفات ونسيج الجمل، وليس ملء المصراع من الكلمات لتكميل بقية الوزن عندما لا يكون هناك حاجة للكلام. وبناء على ذلك، فإن تساوي التفاعيل العروضية في مصاريعه الشعرية غير ملاحظ، لكنه شعر موزون وقابل للتقطيع، مع الاستفادة من الاستعداد الموجود في وزن الشعر الفارسي الذي عرضه الدكتور خانلري في كتابه القيم: «وزن شعر فارسی». وإذا كان نيما نفسه لم يعمل على بيان أصول هذا العمل بالتفصيل، فإنّ السيد مهدي أخوان ثالث قد فهم هذه الملاحظات ودرسها في كتابه «بدعتها وبدايع نيما يوشيج» وخاصة في فصل «نوعي وزن در شعر امروز فارسی»، وتتبعها في شعر نيما. فقد اختبر تقصير المصاريع وإطالتها في الشعر الفارسي بصور مختلفة، وكانت له سوابق أشهرها المستزاد والبحر الطويل، ولكنها غالباً ما كانت عبارة عن مراعاة نوع من النظم والتشابه المتناوب في المصاريع، إضافة إلى أن تجربة نيما ونتيجة عمله مختلفة.

الموضوع الأخير هو القافية في شعر نيما. إذ إنّ شعر نيما مقفى، ولكن ليس بالصورة المرتبة والمكررة التي تأتي فيها القافية في الشعر الكلاسيكي. فالقافية في شعر نيما ليس لها مكان ثابت حتى تكرر في هذا الموضع. وباعتقاد نيما، فإن «القافية يجب أن تكون جرساً في أخر الفكرة. بعبارة أخرى أن تسجل طنين الفكرة... وعندما تنفصل الفكرة، تنفصل القافية... إنّ الشعر من دون قافية مثل البيت من دون سقف وباب... وإذا لم تكن القافية موجودة فماذا سيكون... الشعر من دون قافية مثل الإنسان من دون عظم... القافية يجب أن تنهي الفكرة والجمل...». وبناءً على هذا، فإنّ نيما يقول بأهمية خاصة للقافية، أي أنه يمكن أن تكون لها مكانة أهم من تكرارها في نهاية المصاريع، بل إنها ركن إيقاعي لفصل الأفكار وعطف المتصل منها على الآخر. لذا يعد نيما الوزن والقافية من الأدوات اللازمة والمفيدة للشعر. باختصار، يعتقد نيما أنّ روح الشعر وموضوعه وإيقاعه مع التدفق الفطري وحرية الكلام أيضاً هو الذي يجب أن يخلق وزن الشعر وإيقاعه، وليس التفاعيل العروضية التي يسيطر عليها. بعبارة أخرى يتوقع نيما من الوزن والقافية إنجازاً مختلفاً وأكثر أهمية مما هو معهود، وهو يوجد نوعاً من الإيقاع المتجانس بين الصورة والمضمون في الشعر.

قراءات

- عين القضاة الهمذاني
- نوم السلطعان
- الديوان الغربي الشرقي

عين القضاة الهمذاني

هاشم بناء پور
من مجموعة: ماذا أعرف عن إيران؟

أصدرت «مؤسسة التحقيقات الثقافية» أخيراً كتابها الرابع والأربعين من مجموعة (ماذا أعرف عن إيران؟) للشباب، وعنوانه: عين القضاة الهمداني، وذلك بإشراف هاشم بناء پور.

أبو المعالي (وفي بعض المصادر أبو الفضائل) محمد بن عبدالله بن محمد بن حسن ميانجي الهمذاني الملقب بعين القضاة هو أحد الفلاسفة والعارفين الكبار في القرن السادس الهجري (٤٩٢ـ٥٢٥هـ.ق)، كما يعتبر أحد العلماء المتصوفة من ذوي النبوغ، ويرجع أصله إلى بلدة ميانج (ميانه)، إلا أنه نشأ وترعرع في همذان، حيث عمل في التدريس والقضاء. كان في مطلع شبابه ميالاً إلى مطالعة آثار الإمام أبي حامد الغزالي (٤٥٠ـ٥٠٥هـ.ق) الأخ الأكبر للإمام أحمد الغزالي الذي يعد أحد كبار الحكماء الفقهاء، وقد تأثر به كثيراً واتبع منهجه وأفكاره.

ألف عين القضاة أول كتبه تحت عنوان **زبدة الحقايق في الرد على الفلاسفة**، الذي اشتمل على مطالب تتعلق بمعرفة الخالق ووسائل أصول الدين. وكان هذا الكتاب سبباً في قيام الفلاسفة والعلماء عليه ومعارضته. ثم ألف بعده كتاباً آخر باسم ا**لتمهيدات**، فاشتد نار حقد خصومه. وهو حمل في كتابه هذا على من يصفهم بعلماء الظاهر (القرشيين)، وكذلك الفلاسفة، وعرض عدداً من المسائل العرفانية. ثم قام العلماء المخالفون له بمهاجمته وتكفيره وارساله مخفوراً إلى السجن في بغداد حيث ألف رسالة بعنوان **شكوى الغريب** موجهة إلى الفلاسفة علهم يدققوا في حاله ويكتشفوا براءته، لكن من دون جدوى. ثم أفرج عنه وخرج من السجن فعاد إلى همذان، فقام العلماء المتعصبون وصلبوه، ثم صبوا عليه النفط وأشعلوا فيه النار أمام السجن. وينسب إليه من تلك الحالة بيتان من الشعر، وترجمتهما: «نحن طلبنا الموت والشهادة من الله في مقابل ثلاثة أشياء قليلة القيم فإن يفعل الحبيب ما طلبناه منه فنحن طلبنا النفط والقش».

كان عين القضاة تلميذاً للإمام أحمد الغزالي، وكان يكتسب الفضائل من تعاليمه، وقد لقبه

شيخه بـ «قرة العين». وكان عين القضاة يكاتب علماء زمانه، خاصة شيخه أحمد الغزالي، وكان يفشي في مراسلاته أسرار الصوفية. وقد عرفت تلك الرسائل باسم الرسالة العينية.

كان هذا العالم يرى تقسيم أبناء البشر إلى ثلاث فئات:

- فئة تطلب الدنيا ولذاتها غارقة في الجهل، والله توعدهم بالنار يوم القيامة؛

- فئة لا يبالون بالدنيا، ويرونها مزرعة للآخرة، ويسعون للتزود منها لليوم الآخر؛

- فئة تطلب رضا الله، سواء في الدنيا أو في الآخرة.

كان عين القضاة شاعراً، وقد ورد ذكره كشاعر في بعض كتب التراجم. والكتاب الحاضر يشتمل على أربعة فصول:

- عين القضاة وزمانه؛

- أساتذة عين القضاة؛

- الشعراء وسائر مشايخ الصوفية؛

- آثار وأفكار عين القضاة.

كتبت مقالات ومؤلفات كثيرة حول عين القضاة لعدد من الأفاضل المحققين. وقد سعى هاشم بناء پور إلى إحصاء تلك الدراسات والأبحاث التي تبلغ ٩٠ بحثاً، سواء من تأليف عين القضاة نفسه وعن مكان ولادته، وأضافها في آخر كتابه. وثمة مصادر كثيرة كان يمكن الانتفاع بها من هذا الباب، مثل الكتب المطبوعة للمرحوم خانبابامشار و**فرهنگ سخنوران** و**قاموس البلغاء** للمرحوم عبد الرسول خيام پور وغيرها...

ورد في بعض المصادر آثار عين القضاة بالفارسية والعربية والبالغة عشرين مجلداً، والتي لم يأت هذا الكتاب على ذكرها. وعلى كل حال، فإن ما بذله من جهد في تدوين هذا الأثر مفيد وجدير بالتقدير.

تجربة حديثة من آداب المهجر

نوم السلطعان

علي سليمان پور

خـواب خـرچـيـک: (تهـران: دار: روشنـگران ومطالعـات زنان ۱۳۸۲۰ش) ۳۳٦ صفحة.

لا يعد عمل علي أكبر سليمانپور تجربة جديدة أو تمهيداً أدبياً جديداً، ولكنه عبارة عن رواية تتناول الحرب والهجرة بأسلوب واقعي.

يحظى كل أثر واقعي أو تجريبي بتقدير في زمان ما، بما أن القارئ يجد فيه متعة خاصة. وقد تكون تلك المتعة مدعاة للسرور أو الحزن، وكل قصة تستند إلى طرح ما (پلوت Plot).

تختلف القصة في صورتها وشكلها، ولا تصير صورة حادثة إلا إذا كان برنامجها مبنياً على قاعدة نظامية داخلية، وتفصل عناصر القصة في ما بينها بشكل مرتب. وهذه النكتة تنطبق على القصص التي تعتبر الزمان بشكل خطي، كما تنطبق أيضاً على الحكايات التي تتضمن حوادث تاريخية.

رواية **نوم السلطعان** من خمسة فصول، وتستعرض خشونة الحرب وفجائعها والتهجير بشكل أساسي، وتنسحب ظلالها على جذور هوية الشخصيات المرعوبة. على أن مكان الرواية هو الكويت، وتتناول موضوع الهجرة بصورة جديدة. وكان جل اهتمام آداب المهجر، وخاصة بعد قيام الثورة، مصروفاً إلى أحوال المهاجرين إلى أوروبا وأميركا. ولكن سليماپور يتجه نحو جهة منسية، إلى العمال المهاجرين إلى الكويت.

تتحرك الشخصيتان الرئيستان في الرواية، وهما ناصر (إيراني) وفوزي (كويتية) من جهتين نحو المركز. ويسوق شرح البحث العيني والذهني لكليهما الهول وحركة القصة. والحرب هي الأرضية الذهنية لكليهما (الهجوم العراقي على إيران ثم الكويت).

نتعرف إلى ما وراء ذهنية فوزي - التي قتل زوجها ناصر في الحرب - سنوات ما بعد الحرب. وعقلية ناصر - وبقية العمال - تؤدي بنا إلى مشاهدة جذور الخشونة العميقة في طبائعهم وتربيتهم العائلية في المدرسة والمجتمع، إذ يعمد الأب إلى وضع سلطعان في تكة سراويل ابنه تأديباً له.

اعتبر سليمانبور من هذه الأوصاف السلطعان دليلاً على نفسية تلك المجموعة من الناس الذين لا يتورعون عن غرز أظافرهم في حلق الآخرين.

يستفيد الكاتب من انفجار بعض الألغام المتبقية من الحرب العراقية ـ الكويتية لإظهار الاضطراب الداخلي في الأشخاص، مشيراً إلى أن صوت الانفجار الناجم عن تلك الألغام ما هو إلا تمهيد لقطع ووصل المناظر بين الخيال والواقع، ذلك لأن رجال الرواية كلهم يختزنون في خواطرهم ذكريات الألغام. وفي الواقع، فإن مثل هذا الايضاح يعد بالنسبة للكاتب لطمة شديدة: «الدنيا ستنفجر يوماً ما. ولكن قبل ذلك رأسي سيتمزق، لقد اختزن رأسي صوت مئة انفجار» ص ١٨٤.

لقد كان همّ المؤلف أن يوجد تشويقاً كي يتابع القارئ القصة ويتشوق لمعرفة عاقبة أشخاص الرواية. وقد عمد الكاتب إلى الإكثار من الكلام لحفظ هذه الوضعية. فمثلاً القارئ يتجاوز الحديث بين فوزي ورفيقتها شهد، لأنه مكرر وليس فيه ما يستحق الوقوف عنده. ويجعل هذا الأسلوب في النظر إلى الرواية القارئ متشوقاً لإدامة القراءة حتى يصل إلى الغاية ويتضح لديه (لماذا حصل هكذا؟) ولم يعهد إليه بإدراك ذلك بنفسه، فالقصة تصبح رومانسية في مرحلة من الرواية.

في الفصل الثاني، نتعرف إلى أمكنة وجود وحياة الإيرانيين في الكويت من خلال بحث فوزي عن زوجها ناصر. وتعثر فوزي على دليل يعرّفها بمكان ناصر الذي كان يتأهب للخروج من الكويت، وما تلا ذلك من حسرة ولوعة هي من خصائص القصص الغرامية الجيدة.

نتعرف من خلال ذكريات ناصر إلى تقلبات حياته المملوءة بالآلام والهزائم، وكذلك ذكريات كل من العمال المذكورين في القصة. وهذه القصص تدور حول مسير حركة البحث عن ناصر من قبل زوجته فوزي، وتشكل جوهر الرواية التي تعتمد في بنائها على «لعبة الورق» التي توجه مسير القصة، وذلك وفقاً لاتفاق العمال على أنه من يحصل ثلاث مرات على (دو لوى دل) عليه أن يروي ما جرى له. وفي كل فصل من الفصول الخمسة، كان أحدهم يقص قصته التي تتناول أحد أبعاد الخشونة الطبيعية والتي ترتبط بمضمون محور ذلك الفصل، وكأن الكاتب شارك اللاعبين في لعبهم وأخذ يخبرهم عما جرى له بألوان متعددة حتى يتعاطفوا معه. وهكذا تبلور الألم والقهر في وجود ناصر؛ انهم أحفاد قوم مقهورين متناثرين في زوايا مختلفة، وناصر من بينهم هو قهرمان أصولي، ويؤثر فيهم كما يتأثر بهم وبعد جدال داخلي يغسل صدأ الشك من روحه.

يتناول سليمانبور موضوعاً جديداً، هو حاصل تجربته الحياتية ـ على خلاف الروايات المعاصرة. وقد وفق في بعض أجزاء الرواية بسبب قدرته التصويرية البلاغية.

الديوان الغربي الشرقي

الديوان الغربي الشرقي
يوهان ولفكانك فون غوتة
ترجمه: محمود حدادي

كان يوهان غوته (١٧٤٩-١٨٣٢) الكاتب الألماني الكبير، إضافة إلى ثقافته الأوروبية، ميالاً إلى الآداب الشرقية، وله فيها مطالعات وافرة. وقد طالع ترجمة ديوان حافظ الشيرازي، والتي أنجزها جوزف هامر، فهام به وأخذ في أعوام (١٨١٤-١٨١٥) في تقليده، فنظم ديوانه المعروف باسم الغربي الشرقي، وأصدره عام ١٨١٩ (ورد أيضاً بعنوان الشرقي والغربي في بعض المصادر) مع خاتمة حول شعر الشرق، وخاصة الشعر الفارسي.

يعد هذا الكتاب أحد مفاخر غوته الشعرية، وإن كان ظاهرياً تقليداً لحافظ. إلا أن طابعه الأوروبي ما زال محفوظاً. ولقد امتزج فنه بروح حافظ وحريته الفكرية وبالجوانب الفلسفية والمذهبية لحافظ وبالتجليات الإلهية في عالم الطبيعة وبمضامين حافظ العالمية.

لقد قام شجاع الدين شفا عام ١٣٢٨هـ.ش بنقل مختارات من هذا الديوان إلى الفارسية لأول مرة، وطبعت مراراً. وبعد خمسين سنة قام كورش صفوي أستاذ علم اللغات في جامعة العلامة طباطبائي بترجمة هذا الديوان من دون خاتمته في مؤسسة هرمس-١٣٧٩ش.

أعد الترجمة الجديدة لهذا الكتاب بكامله محمود حدادي عن لغته الألمانية، وذكر أنه لم يترجمه شعراً، بل نثراً، وأورد ثلاثة نماذج للترجمة في قطعة واحدة: «وصل ديواني إلى النهاية، فيا قصائد الغزل الحبيبة، احتفظي بمقامك الذي لك في قلب وطني في سكون. وليت ذلك كحال أهل الكهف الذين غطوا في سبات عميق وظلوا شباباً. وليت جبرائيل ينفث على جسم الشاعر المتعب نفساً إلهياً، ومن ثم غيوم معطرة بالمسك تنظر إلى الشاعر بعين الرحمة كي يستأنف شبابه مرة ثانية ثم تفتح له نافذة في جدار الكهف المظلم لحياته كي يرى شمس العشق والأمل.

«ليت الله يأخذ الشاعر بصحبة المصطفين إلى الجنة حيث الأشجار تتفتح براعمها أبداً

وتملأ بأريجها الأجواء. ألم يصحب أصحاب الكهف الكلب ورافقهم إلى جنة الرضوان؟».

«أيتها الأنغام العزيزة خذي مقامك من قلب أمتي.

«وليت جبرائيل يغطي بدني المضنى بغيوم المسك حتى يعود شاباً نضراً وباسماً دائماً وفي حديثه عذوبة.

«ليت نافذة تفتح من هذا الكهف الحجري فأطل منه على الجنة وبصحبة الأبطال على مر العصور نسير في تلك الطريق، حيث الجمال والنضارة في كل مكان، وحيث الخلود الدائم ولا حساب. نعم لقد استطاع كلب أن يرافق سيده.

«أيتها الأشعار المربية للروح. ضعي رأسك على صدر أمتي وارتاحي. وأرجو أن يضع جبرائيل على أعضاء بدني المتعب بلطف من غيوم المسك، فيغدو بدني من نفسه الطازج سالماً وسعيداً وأليفاً إلى الأبد. لعله يصدع قلب الصخرة، ويدخل مع المجاهدين على مر الزمان مسروراً إلى مروج الجنة حيث الجمال والشباب خالدين أبداً وسرمداً.

فعاليات

- أساتذة الأدب العربي في إيران في جامعة الكويت
- السفارة الإيرانية في مصر تكرّم أساتذة الفارسية

أساتذة الأدب العربي في إيران في جامعة الكويت

جاءت مبادرة مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري بدعوة كوكبة من أساتذة اللغة العربية ورؤساء أقسامها في الجامعات الإيرانية بالتعاون مع جامعة الكويت، خطوة رائدة في مجال التواصل الثقافي الأدبي العربي - الإيراني. ولا غرو، فالقرابة السببية والنسبية التي جمعت الأدبين العربي والإيراني منذ القدم دفعت بشعراء إيران إلى نظم قصائدهم بالعربية، وشجعت علماء الفرس على تدوين مؤلفاتهم بلغة الضاد. واستمرت هذه الظاهرة خلال عشرة قرون حلّقت خلالها الحضارة الإسلامية، ولم يأفل نجمها إلاّ بعد تقلّص هذه الوشائج التاريخية العريقة.

أما في خضم التحديات التي تواجه عالمنا المعاصر اليوم، فإننا نعتبر مدّ هذه الجسور الثقافية محاولة جريئة لرأب الصدع ووصل ما انقطع وإعادة بناء الحضارة التليدة التي ساهمنا جميعاً في صنعها.

شكلت إقامة ملتقى سعدي الشيرازي في العاصمة الإيرانية في صيف عام ٢٠٠٠، بحضور الرئيس الإيراني الدكتور محمد خاتمي، الإنطلاقة الأولى لمؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري، إذ وضعت أسس خطة تعاون ثقافي يعيد إلى حضارة الشعبين المشتركة زهوها وتألقها، كما تمخضّت عن إصدار مراجع لا غنى عنها للجامعيين والأكاديميين قدم لها وراجع محتواها العلمي وأشرف على إصدارها الأستاذ الدكتور فكتور الكك، وهي:

- مختارات من الشعر الفارسي منقولة إلى العربية شعراً، لثلاثة وثلاثين شاعراً منذ بزوغ الشعر الفارسي حتى اليوم؛
- مختارات من الشعر العربي منقولة إلى الفارسية، لثلاثين شاعراً منذ امرئ القيس لغاية الآن؛
- مختارات من شعر سعدي الشيرازي بالفارسية منقولة إلى العربية؛
- مختارات من شعر سعدي الشيرازي بالعربية منقولة إلى الفارسية.

هذه الكتب تعتبر أنطولوجيا الشعر الفارسي. إذ أسهمت في تعزيز التلاقح الثقافي، ودفعت الجامعيين العرب والإيرانيين لمواصلة الجهد الجهيد للتعرف إلى أدب الأمتين. وجاءت المبادرة الأخيرة بدعوة من ١٥ أستاذاً من خيرة أساتذة اللغة العربية ورؤساء أقسامها في الجامعات الإيرانية لتكمل المسيرة وتؤكد التفاعل الأدبي الثقافي بصورة حية وميدانية من خلال تشكيل حلقات نقاشية وورش عمل سعياً إلى طرح الأفكار وتبادل الخبرات الأكاديمية في مجال قضايا الشعر العربي المعاصر ودراسة مشاكل تعليم العربية لغير الناطقين بها ومدارس النقد الأدبي وعلم العروض وموسيقى الشعر وأساليب تيسير النحو ودمج أبوابه والألسنية الجديدة والتذوق الشعري، وذلك في رحاب قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة الكويت وبمشاركة أساتذة من مركز اللغات. كما عقدت ندوة في رابطة الأدباء تحت عنوان «التواصل الأدبي العربي ـ الإيراني: الدوافع والتحديات» في حضور كوكبة من الأدباء والشعراء في البلدين، إذ ألقت الدكتورة نرجس گنجي مقطوعات من قصائدها، وقدم الدكتور محمد علي آذرشب بحثاً حول مفهوم العشق في الأدب الفارسي، تلاه الدكتور محمد خاقاني بقصائد شعرية. أما الدكتورة نجمة إدريس من جامعة الكويت والأديب عبدالله خلف أمين عام رابطة الأدباء الكويتية، فقاما بتقديم الضيوف الأكاديميين الإيرانيين.

كان مسك الختام حفل أقامته المستشارية الثقافية الإيرانية في الكويت بحضور سيد جعفر موسوي السفير الإيراني الذي أكد أن الحوار الثقافي العربي ـ الإيراني قد انطلق، ولا يمكن أن يتوقف حتى يلبي طموحات الشعبين الجارين. وألقى رئيس مجلس أمناء مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري كلمة أشار فيها إلى أن المؤسسة عازمة على مواصلة دربها في تفعيل التواصل بين الأدبين العربي والإيراني وفي جعبتها المزيد من المشاريع المستقبلية لإحياء التراث الأدبي للأمة الإسلامية. كما عرض المستشار الثقافي الإيراني في الكويت أهم إنجازات المستشارية في هذا المجال. وألقت الدكتورة بتول مشكين فام كلمة بالنيابة عن الوفد الأكاديمي عرضت فيها مجموعة من الأفكار والطروحات العملية لتحقيق التفاعل الحضاري بين الأدبين. وقدم الدكتور محمد أميري رئيس جامعة آزاد الإسلامية الحرة في مدينة نجف آباد دعوة رسمية لمؤسسة البابطين للإبداع الشعري لزيارة أصفهان وتفقد جامعاتها.

كما أجرت صحيفة **الرأي** الكويتية لقاء مع الدكتور محمد كاظم حاج إبراهيمي حول أهمية عيد النوروز ودوره في التواصل بين الثقافتين ومساهمات الشعراء العرب في إحياء مناسبة النوروز واحتفالهم به.

في مطلع فصل الربيع الذي يبدأ بعيد النوروز ويستهل باخضرار الأشجار وتفتح الأزهار، احتضنت جامعة الكويت أعضاء الوفد الأكاديمي الإيراني قادمين من ساحة الحرية

في طهران وحاملين شموع المحبة والوداد؛ جاءوا من ضفاف نهر زاينده رود، وبيدهم الريشة التي زخرفت قباب مسجد الجمعة بلون سماوي لازوردي؛ أتوا من نارنجستان شيراز يحملون الأباريق والمزهريات وقلائد الحلى المطعمة بالأحجار الكريمة إلى أشقائهم العرب الذين كانوا وما برحوا رعاة علم وحماة معرفة، ولسان حالهم يقول:

أبداً تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح

وارحمتاً للعاشقين تكلّفوا ستر المحبة والهوى فضاح!

سلام من أهل القلم في إيران الإسلام إلى جميع زملائهم في العالم العربي، الذي أثار مكامن التحريك في العمل الثقافي ليكون الأدب رسالة عطاء ورخاء وبناء، وليرسخ التعايش الإنساني على أساس المحبة والتفاهم.

الكويت ـ سمير أرشدي

عضو اتحاد الكتّاب والأدباء العرب

السفارة الإيرانية في مصر تكرّم أساتذة الفارسية

كرّمت السفارة الإيرانية في مصر يوم الأحد الموافق في ٢٠ آذار/مارس ٢٠٠٥ خلال احتفالها بعيد النوروز عدداً من كبار أساتذة اللغة الفارسية في مصر، هم أ.د. بديع محمد جمعة وأ.د. محمد السعيد جمال الدين (جامعة عين شمس) وأ.د. عفاف السيد زيدان، وأ.د. محمد نور الدين عبد المنعم (جامعة الأزهر) وأ.د. السباعي محمد السباعي (جامعة القاهرة)، ومنحت كلاً منهم درع تقدير وعرفان لما قدموه من خدمات للغة الفارسية وآدابها، سواء في بلدهم مصر أو في بعض البلدان العربية الأخرى. وألقى السفير الإيراني كلمة في بداية الحفل أشاد فيها بالعلاقات المصرية ـ الإيرانية، وبالجهود التي يبذلها الأساتذة المصريون في نشر الثقافة الإيرانية وتدريس اللغة والأدب الفارسيين. كما قام كل أستاذ من المكرمين بإلقاء كلمة بالفارسية تحدث فيها أيضاً عن دوره ودور جامعته في العناية باللغة الفارسية وآدابها والجهود المبذولة لإظهار العلاقة بين اللغة الفارسية وآدابها واللغة العربية وآدابها.

من ناحية أخرى عقدت ندوة في النصف الثاني من شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٥ في المجلس الأعلى للثقافة بمصر حول «أدب الرحلات في اللغات الشرقية»، ومنها بطبيعة الحال أدب الرحلات في اللغة الفارسية. كما عقدت ندوة أخرى بكلية الآداب في جامعة المنصورة في ٢٩/٣/٢٠٠٥ تحت عنوان «دور اللغات الشرقية في الدراسات الإنسانية».

وقائع

□ وقائع إيرانية ـ عربية (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤ ـ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥)

وقائع إيرانية/ عربية

تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤ ـ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥

● إيران ـ الأردن

ـ قال العاهل الأردني الملك عبد الله الثاني ان «العلاقات الأردنية ـ الإيرانية تسير بخطى ثابتة». وأكد خلال استقباله أمس مساعد الرئيس الإيراني محسن مهر علي زاده في القصر الملكي في عمان «حرص الأردن على تطوير علاقاته مع إيران وتوثيقها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية». وأشار إلى أنه «وجه الحكومة لتنفيذ الاتفاقات المبرمة» بين البلدين أثناء زيارة رئيس الوزراء الأردني فيصل الفايز إلى إيران في حزيران/يونيو الماضي، ولا سيما الاتفاقات المتعلقة بالتعاون الأمني والاقتصادي بين البلدين، داعياً «القطاع الخاص في البلدين إلى إقامة مشاريع مشتركة في مجالي المياه والسياحة».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/١)

جدد الأردن أمس تحذيره من المخاطر المحدقة بعروبة العراق، مؤكداً أن لديه أدلة على مسعى إيراني لإقامة «هلال شيعي».

ورداً على سؤال حول امتلاك الأردن أدلة على تورط إيران في العراق، قال وزير الخارجية الأردني هاني الملقي بعد لقاء الرئيس المصري حسني مبارك في القاهرة إنه «لا يعتقد أن العاهل الأردني يقول شيئاً من دون دليل».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢٣)

ـ أعلنت إيران أن وزير خارجيتها كمال خرازي قد يقاطع اجتماع الدول المجاورة للعراق، والذي سيعقد في عمان في كانون الثاني/يناير المقبل، بسبب اتهامات العاهل الأردني الملك عبدالله الثاني لطهران بالتدخل في الشؤون الداخلية للعراق. لكن عمان أكدت أنها «معنية بمشاركة دول الجوار العراقي كافة».

ورداً على سؤال عن أسباب عدم مشاركة خرازي في اجتماع دول الجوار العراقي، قال حميد رضا آصفي الناطق باسم وزارة الخارجية الإيرانية للصحافيين «استعيدوا ما جرى خلال الأسابيع الماضية وستجدون التفسير».

وكان الملك عبدالله الثاني وجه في مقابلة مع صحيفة «واشنطن بوست» الأميركية في الثامن من كانون الأول/ديسمبر الجاري اتهامات صريحة لإيران بالتدخل في شؤون العراق وبالسعي إلى إقامة «هلال شيعي» في المنطقة يضم، إضافة إليها، سورية ولبنان والعراق.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢٧)

ـ يعقد وزراء خارجية دول الجوار العراقي اجتماعاتهم اليوم في عمان في وقت اشتدت الحملة الإعلامية المتبادلة بين الأردن وإيران على خلفية الموقف الأردني الذي اتهم إيران بالسعي لإقامة هلال شيعي سياسي في المنطقة.

وشنت صحيفة «الرأي» الأردنية شبه

الرسمية أمس هجوماً غير مسبوق على إيران، في ما يبدو أنه رد على بيان أصدرته السفارة الإيرانية أمس الأول. واعتبر بيان السفارة الإيرانية أن «وجود علاقة مودة بين جزء من الشعب العراقي وإيران أمر واقعي».

واعتبرت صحيفة «الرأي» أن «الغضبة الإيرانية غير المسبوقة على الأردن ناجمة عن أن هذه التصريحات (الأردنية) كشفت المخبوء وفضحت المستور».

(الحياة، ٢٠٠٥/١/٦)

● إيران ـ الإمارات

ـ وضع الناطق باسم الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفي الخلاف بين بلاده ودولة الإمارات العربية المتحدة حول الجزر الثلاث المتنازع عليها في إطار سوء التفاهم في ما يتعلق بجزيرة «أبو موسى» فقط، مشيراً إلى أن الخلاف لا يتعلق بالجزر الثلاث، وأن في الإمكان حل سوء التفاهم حول جزيرة أبو موسى من خلال تفاهم عام ١٩٧١.

وكانت مصادر في الرئاسة الإيرانية أعلنت أن الخلاف بين إيران والإمارات حول الجزر الثلاث ينحصر في جزيرة أبو موسى وتقسيم النفوذ عليها، واقترحت أن يكون ثلثا الجزيرة تحت السيطرة الإيرانية، والثلث الباقي لدولة الإمارات. وأشارت المصادر نفسها إلى أن المفاوضات الدائرة بين طهران وأبو ظبي لم تتطرق إلى موضوع جزيرتي طنب الصغرى وطنب الكبرى» لأن ملكية إيران وسيادتها على هاتين الجزيرتين ليست موضوعاً للبحث.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٦)

● إيران ـ الجزائر

ـ بدأ الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمس زيارة رسمية للجزائر هي الأولى من نوعها منذ إعادة تطبيع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين في نهاية عام ٢٠٠٠. وتستمر الزيارة إلى يوم غد الإثنين.

واستقبل الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقه نظيره الإيراني في مطار هواري بومدين في حضور كبار المسؤولين في الدولة وأعضاء الحكومة والسلك الدبلوماسي المعتمد في الجزائر. وأجرى بوتفليقه وخاتمي مساء جولة أولى من المحادثات الرسمية تبادلا خلالها «وجهات النظر حول القضايا الجهوية والدولية ذات الاهتمام المشترك، ودرسا سبل ووسائل تعزيز التعاون الثنائي».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٣)

ـ جدد الرئيس الإيراني محمد خاتمي تمسكه بمبادئ الثورة الإسلامية «التي فتحت لنا آفاقاً جديدة واعدة»، لكنه شدد على أهمية النهوض بالديموقراطية ودعم المؤسسات المدنية».

وحرص خاتمي في كلمته أمام البرلمان الجزائري على تأكيد أهمية الروابط المشتركة بين الجزائر وطهران.

(السفير، ٢٠٠٤/١٠/٤)

● إيران ـ السعودية

ـ تلقى ولي العهد السعودي الأمير عبدالله بن عبد العزيز رسالة من الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي ليل أول من أمس نقلها وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي الذي استقبله الأمير عبدالله. ولم تقدم وكالة الأنباء السعودية أية معلومات حول الرسالة الإيرانية التي تأتي في وقت تواجه إيران ضغوطاً أميركية شديدة لوقف مساعيها للحصول على الطاقة النووية.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/١٧)

- لم يدع مرشد الثورة الإسلامية آية الله السيد علي خامنئي في الرسالة التي وجهها في مناسبة الحج، الحجاج للخروج في تظاهرة «البراءة من المشركين».

وتطرق السيد خامنئي في رسالته إلى الانتخابات العراقية، معتبراً أنها ستكون نقطة تحول في «إخراج الصهاينة من هذا البلد وقطع الطريق على الفتن الطائفية والقومية».

(الحياة، ٢٠٠٥/١/١٩)

● إيران - سورية

- أفادت مصادر سورية رفيعة المستوى أن زيارة الرئيس الإيراني محمد خاتمي «لم تكن مقررة لدى بدئه جولته العربية قبل بضعة أيام، وأن اتصالات جرت قبل يومين لترتيب الزيارة الرسمية التي تستمر يومين.

وكان خاتمي وصل مساء أمس إلى دمشق حيث كان في استقباله الرئيس السوري بشار الأسد. وأجرى الرئيسان محادثات رسمية في حضور كبار المسؤولين في البلدين، على أن يستأنفا المحادثات اليوم.

وأوضحت المصادر نفسها أن المحادثات تستهدف «التنسيق بين البلدين إزاء التطورات في المنطقة، وخصوصاً مواضيع العراق وفلسطين ولبنان والعلاقات الثنائية.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٨)

- غادر الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي دمشق أمس في ختام زيارة عمل قصيرة بحث خلالها مع نظيره السوري بشار الأسد في «التنسيق بين البلدين إزاء التطورات في المنطقة، خصوصاً مواضيع العراق وفلسطين ولبنان والعلاقات الثنائية».

ووصف خاتمي في تصريحات للتلفزيون السوري العلاقات الثنائية بأنها «ذات روابط قوية وأساسية»، مشيراً إلى «وجود مشاورات وتنسيق دائم بين البلدين الصديقين».

وعن الضغوط الأميركية - الإسرائيلية على سورية، قال السيد خاتمي إنها «ليست جديدة، وكانت موجودة دائماً على سورية وإيران ولبنان، والتواصل مع بعضنا من شأنه أن يدفع هذه الضغوط عن الجميع.

ورافق خاتمي في زيارته وزير الخارجية كمال خرازي ومدير إدارة افريقيا في وزارة الخارجية علي سبحاني. وجاءت الزيارة إلى دمشق في ختام جولة قادت خاتمي إلى كل من الجزائر والسودان وسلطنة عمان.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٩)

● إيران - السودان

- أعلن الرئيس الإيراني محمد خاتمي الذي يزور الخرطوم حالياً، استعداد بلاده لمساعدة الحكومة السودانية في حل أزمة دارفور وتأمين الحقوق والحريات لأهل الإقليم. ورأى أن ما يحدث في المنطقة «يبعث على القلق».

وأعرب الرئيس خاتمي خلال مخاطبته البرلمان السوداني أمس عن أمله بأن تحل مشكلة دارفور بالطرق السلمية، مشيراً إلى أن الخرطوم قادرة على حل قضية الإقليم سلمياً واتخاذ موقف حازم مع الذين يمارسون العنف والأساليب اللاإنسانية.

وكان خاتمي أجرى مساء أمس محادثات مع الرئيس السوداني عمر البشير ركزت على تحقيق السلام في جنوب البلاد وحل أزمة دارفور وتعزيز العلاقات الثنائية.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٦)

● إيران ـ الشرق الأوسط

ـ قلل زعيم المعارضة الإسرائيلية شيمون بيريز من إمكان شن هجوم عسكري إسرائيلي على المنشآت النووية الإيرانية، ووصف إيران بأنها «محور الإرهاب».

وقال بيريز، إثر لقائه الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان في نيويورك «لا أعتقد أن إسرائيل هي التي ستمهد الطريق على صعيد السياسة التي ستتبع حيال إيران»، مشيراً إلى أن «المشكلة عالمية وتخص الأميركيين والروس والأوروبيين». وأوضح أن «هناك ثلاثة خيارات، وليس فقط الخيار العسكري، وهناك أيضاً السياسة والاقتصاد».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٣)

ـ اتهم رئيس الوزراء الإسرائيلي آرييل شارون إيران أمس بـ«استخدام الأقلية العربية» في إسرائيل عبر الحركة الإسلامية التي تنشط في أوساطهم.

وصرح شارون للإذاعة الإسرائيلية العامة بأن «إيران بلا شك بلد خطير يتحرك بين عرب إسرائيل عبر الحركة الإسلامية، مع أن معظم عرب إسرائيل يسعون إلى حياة هادئة». وأضاف «ولكن هناك أقلية تستغل، لا سيما من جانب الإيرانيين».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٥)

ـ أوحت التصريحات التي أدلى بها وزير الخارجية الإسرائيلي سلفان شالوم لإذاعة الجيش الإسرائيلي أمس بأنه أخفق في إقناع الصين بدعم فكرة إحالة الملف النووي الإيراني إلى مجلس الأمن، وفي انتزاع التزام صيني بعدم استخدام الفيتو ضد قرار قد يتخذه المجلس بفرض عقوبات على إيران لإرغامها على وقف تخصيب اليورانيوم. واستبق شالوم احتمال توصل الأوروبيين إلى اتفاق نهائي مع طهران في ما يتعلق بالبرنامج النووي بالاعلان عن رفض تل أبيب أي اتفاق كهذا! لأنه «ليس في مكانه وينبغي رفع الملف إلى مجلس الأمن لفرض عقوبات على طهران». واعتبر أن كل ما ترجوه إيران من التفاوض مع الأوروبيين هو كسب الوقت «ونحن نعتقد أنها تقترب من الوصول إلى قدرات نووية، ما يشكل كابوساً ليس لإسرائيل فحسب، وإنما للعالم أجمع».

وقال شالوم الذي كان يتحدث من بكين التي يزورها منذ يومين، إن إسرائيل ستزود دولاً أخرى بمعلومات لديها «لتتيقن حقيقة ما قامت به طهران في اتجاه تحقيق قدرات نووية». وأضاف أن الصين ستكون «اللاعب الأساسي» في حال أخفق الأوروبيون في إنجاز اتفاق مع طهران وتمت إحالة الملف على مجلس الأمن لأنها (الصين) الدولة الوحيدة الدائمة العضوية التي قد تحبط بالفيتو مشروع قرار بفرض عقوبات على إيران.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/٩)

ـ صعدت إسرائيل أمس نبرة التحريض على إيران بداعي أن مشروعها النووي يشكل خطراً على العالم بأسره. وقال رئيس الوزراء الإسرائيلي آرييل شارون في حديث لصحيفتي «واشنطن بوست» و«نيويورك تايمز» إن «الخطوات التي اتخذتها الوكالة الدولية للطاقة الذرية ودول أوروبية غير كافية لوقف المشروع الإيراني، وإن الحل الأمثل الوحيد هو أن يبذل المجتمع الدولي جهداً كبيراً ويمارس ضغطاً ديبلوماسياً واقتصادياً على إيران».

ورفض شارون تأكيد أو نفي الخبر عن قيام تل أبيب بتزويد واشنطن، خلال زيارة وزير

الخارجية الأميركي المستقيل كولن باول للمنطقة الأسبوع الماضي، معلومات سرية عن المشروع النووي الإيراني.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/٢٩)

- نفت السفارة الإيرانية في لبنان أمس ما ذكرته صحيفة «يديعوت أحرونوت» عن توجيه دعوة إلى طبيبين إسرائيليين للمشاركة في مؤتمر علمي في طهران. وذكرت أن هذا «نوع من الابتزاز الإعلامي وتزوير للحقائق». وأكدت «التزام إيران مواقفها الثابتة»، مشيرة إلى أن القانون الإيراني يحظر القيام بزيارات متبادلة.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/١١)

- أعلن وزير الأمن والاستخبارات الإيراني علي يونسي أمس، اعتقال عشرة أشخاص خلال الأشهر الماضية في طهران وهرمزغان، للاشتباه في قيامهم بالتجسس على البرنامج النووي الإيراني، وأشخاص «بارزين في «القاعدة» بعضهم إيرانيون حوكموا، والبعض الآخر أجانب لم يحاكموا بعد. وأوضح أن المعتقلين عملوا لمصلحة «الموساد» والاستخبارات المركزية الأميركية «سي اي ايه».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢٣)

● إيران - العراق

- اتهم مدير جهاز الاستخبارات العراقية محمد الشهواني ٢٧ شخصاً من طاقم السفارة الإيرانية في بغداد بالتجسس وتجنيد جهة شيعية لتنفيذ حملة اغتيالات أودت بحياة ١٨ من عناصر الجهاز منذ منتصف أيلول/سبتمبر الماضي.

وقال الشهواني إن سلسلة من عمليات دهم لأماكن إيرانية في بغداد في ٢٩ من الشهر الماضي سمحت بالعثور على وثائق تربط بين إيران وبين قتل عناصر من الجهاز بواسطة المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق». إلا أن «المجلس الأعلى رفض بشدة هذه الاتهامات، متهماً الاستخبارات بأنها تعج بأنصار الرئيس السابق صدام حسين من العسكريين الذين يريدون الانتقام من المجموعات الشيعية المقاومة التي اتخذت إيران مقراً في الثمانينات.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/١٥)

- أكد نائب وزير الداخلية الإيراني علي أصغر أحمدي أن بلاده لم تسمح لأي إرهابي بعبور حدودها إلى العراق، وعرض المساعدة في استتباب الأمن في البلد المجاور، لا سيما عبر تدريب رجال الشرطة وحرس الحدود العراقيين. وأعرب عن الأسف «لأننا كنا دائماً نقول للعراقيين إن لدينا حدوداً مشتركة طويلة بنحو ١٦٠٠ كيلومتر وإننا نراقبها بمفردنا» منذ انهيار نظام صدام حسين.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/٢٩)

- أكد المستشار في مجلس الوزراء العراقي شروان الوائلي عدم وجود خلافات أو مشاكل مع دول الجوار، مشيراً إلى «تشكيل لجان فنية لبحث المشاكل العالقة مع الجانب الإيراني في ما يتعلق باتفاق ١٩٧٥ الذي ألغته الحكومة الإيرانية والنظام العراقي السابق، موضحاً أن الجانب العراقي لمس «تجاوباً واستعداداً لدى الإيرانيين لحل المشاكل العالقة بين البلدين، خصوصاً الحد من تسلل العناصر عبر الحدود إلى العراق»، ومعرباً عن أمله بالتوصل إلى حلول إيجابية لخدمة الشعبين المسلمين الإيراني والعراقي.

وقال الوائلي إن «الإيرانيين أبدوا استعدادهم لمساعدة الشعب العراقي والمشاركة في اعمار البنية التحتية من خلال المنتدى الاقتصادي

الذي عقد في إيران، كما أن النية تتجه لفتح فروع للبنك الإيراني «ميلي» في العراق لتسهيل التبادل التجاري والسلعي.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/١٢)

- تظاهر آلاف الطلاب والمصلين الإيرانيين أمس في طهران وغيرها من المدن الإيرانية لإدانة الممارسات الأميركية في المدن العراقية، وخصوصاً الفلوجة. ويبدو أن البيان الذي أصدره مرشد الجمهورية الإسلامية آية الله السيد علي خامنئي أول من أمس، والذي دان فيه الاعتداء على أهالي الفلوجة وقتل الأبرياء والجرحى وتشريد الأطفال، ووصف فيه الولايات المتحدة بأنها «العدو المحارب والمستكبر»، شكل شرارة الانطلاق للقوى الإيرانية.

وتظاهر المصلون بعد أداء صلاة الجمعة، مطالبين بطرد السفير البريطاني في طهران. وهتف المتظاهرون بشعارات تؤكد استعدادهم لـ«الشهادة في مواجهة الأعداء» فور صدور فتوى شرعية بذلك عن خامنئي.

(الحياة، ٢٠٠٤/١١/٢٠)

- أعلنت إيران أن ١٥٠٠ من مواطنيها اعتقلوا في العراق لدى زيارتهم العتبات المقدسة، فيما تجمعت عائلات المعتقلين أمام مبنى وزارة الخارجية في طهران للمطالبة بإطلاق سراحهم.

ونقلت وكالة الأنباء الإيرانية الرسمية أمس عن أحد المسؤولين في الوزارة قوله «علمنا أن ١٥٠٠ من رعايانا سافروا إلى العراق وهم في السجن هناك حالياً». وأضاف مسعود خالقي «أبلغنا السلطات العراقية بأسمائهم، ولكننا لم نحصل حتى الآن إلا على إطلاق ١٤٢ منهم».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/١٩)

- دعا آية الله أحمد جنتي رئيس «مجلس صيانة الدستور» العراقيين إلى المشاركة في الانتخابات العامة التي ستجرى في ٣٠ كانون الأول/ديسمبر المقبل. وقال في خطبة الجمعة «إذا شئتم أن تضمنوا مستقبلكم فشاركوا في الانتخابات وشاركوا بكثافة».

واعتبر جنتي أنه يجب أن تكون «للعراقيين جمعية وطنية قوية كي يتمكنوا من حكم أنفسهم بأنفسهم»، كما حذر من «إمكان وقوع تزوير». وشجع «رجال الدين العراقيين وغيرهم من الشخصيات على مراقبة الانتخابات».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٢٩)

- في ظل إجراءات أمنية مشددة وبعيداً عن الإعلام، زار رئيس حزب «المؤتمر الوطني العراقي» أحمد الجلبي طهران حيث التقى عدداً من المسؤولين الأمنيين والسياسيين، في مقدمهم الرئيس محمد خاتمي، ورئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام الشيخ هاشمي رفسنجاني، ووزير الخارجية كمال خرازي، وعدداً من القيادات العسكرية والأمنية الإيرانية التي لها علاقة بالملف العراقي.

وأكد الجلبي أنه نقل إلى الجانب الإيراني موقفاً عراقياً واضحاً مفاده أن العراقيين لن يسمحوا بأن «تتحول أرضهم إلى ساحة للصراع بين الولايات المتحدة وإيران»، وأن الدولة العراقية المقبلة تريد أن تقيم علاقات حسن جوار مع كل الدول المحيطة، ولن تسمح بأن يتحول العراق إلى مكان للتأثير في أمن هذه الدول».

وهاجم الجلبي الأردن من دون أن يسميه لتحذيره من «هلال شيعي» يمتد من إيران عبر العراق عبر سورية، وصولاً إلى لبنان. وقال إن

الهدف من هذا الكلام «خلق أجواء من الخوف والقلق لدى الولايات المتحدة وباقي الدول العربية»، مشدداً على أن هذا الموضوع «بعيد عن تفكير الشعب العراقي وإيران وسورية ولبنان. وهذه التصريحات لا تتمتع بأي منطق سياسي، ومن يطلقها لا يميزه شيء عن منطق الزرقاوي، لكن بوجه آخر»، متسائلاً عن «أسباب هذا الحقد على الشيعة في العراق»، وواصفاً الكلام عن «هلال شيعي» بـ«الفنتازيا أو بضرب من الخيال العلمي في السياسة».

(الحياة، ٢٠٠٥/١/٣)

● إيران - عُمان

- بدأ الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمس زيارة رسمية إلى سلطنة عُمان تستغرق يومين، هي الأولى من نوعها، يرافقه عدد كبير من المسؤولين، بينهم خصوصاً وزراء الخارجية كمال خرازي والدفاع علي شمخاني والصناعة والمعادن اسحق جهانجيري، وكان السلطان قابوس في استقباله في المطار السلطاني الخاص.

وشكلت العلاقات الثنائية محور محادثات السلطان قابوس وخاتمي وسبل تفعيلها في ضوء ما توصلت إليه اللجان المشتركة بين البلدين، خصوصاً في المجالين الاقتصادي والثقافي. ومن المنتظر أن توقع خلال الزيارة اتفاقات اقتصادية تعزز التقارب بين البلدين.

وقالت وكالة الأنباء العمانية الرسمية إن زيارة خاتمي «تؤكد حرص قيادة البلدين على رعاية العلاقات المستمرة حتى في أصعب الظروف التي مرت بها المنطقة خلال العقدين الأخيرين».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٧)

● إيران - فلسطين

- استقبل الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمس أمين سر منظمة التحرير الفلسطينية الأمين العام لحركة «فتح» فاروق القدومي.

وأفادت مصادر مطلعة أن زيارة القدومي إلى العاصمة الإيرانية طهران لا تخرج عن إطار زيارات أعضاء القيادة الفلسطينية الرامية إلى تنسيق المواقف وإقفال الملفات المتوترة والتشديد على الثوابت الفلسطينية، مثل حق اللاجئين في العودة وإقامة دولة فلسطينية مستقلة عاصمتها القدس.

وتوقع القدومي أن تسفر زيارته إلى طهران عن تعزيز العلاقات بين الجانبين، خصوصاً في المجال السياسي، مؤكداً «ضرورة أن تعلم إيران أننا نسير في هذا المسار من أجل إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية المقدسة».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/١٥)

- أعلن الناطق باسم وزارة الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفي أمس أن إيران «ستحترم» نتائج الانتخابات الفلسطينية، على الرغم من مقاطعة الإسلاميين في «حماس» و«الجهاد الإسلامي» لهذه الانتخابات. وقال في مؤتمره الصحافي الأسبوعي «كانت النتائج ستكون أفضل لو أن كل المجموعات والأحزاب شاركت في الانتخابات». لكنه أضاف «سنحترم خيار الشعب الفلسطيني ونأمل في أن يكون الأمر خطوة لضمان حقوق الفلسطينيين الذين يتعرضون للقمع في ظل الكيان الصهيوني».

من جهة أخرى، قال الرئيس الإيراني محمد خاتمي «إننا لا نتدخل في الشؤون الداخلية

لفلسطين... وما نقوله هو أن إسرائيل تنتهج سياسة إبادة توافقها عليها مع الأسف بعض الدول الكبرى. إن المصالحة مع إسرائيل تبدو مستحيلة لأنها لا تريد السلام».

(الحياة، ٢٠٠٥/١/١٠)

● إيران ـ الكويت

ـ نفى وزير الخارجية الكويتي الشيخ محمد الصباح أمس أن تكون بلاده في صدد لعب دور الوسيط لتخفيف التوتر بين إيران والولايات المتحدة. وقال «لم يطلب منا أحد ذلك»، واصفاً المحادثات التي أجراها مع وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي بأنها «إيجابية جداً وتعكس عمق العلاقات وقوتها بين البلدين الصديقين».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٢٧)

● إيران ـ لبنان

ـ أقام السفير الإيراني في بيروت مسعود الإدريسي مساء أول من أمس مأدبة عشاء في مبنى السفارة الإيرانية حضرها رئيس المجلس النيابي نبيه بري والأمين العام لحزب الله السيد حسن نصرالله، إضافة إلى المعاون السياسي للأمين العام حسن الخليل ورئيس كتلة الوفاء للمقاومة النائب محمد رعد ووزيري الزراعة والطاقة علي حسين خليل وأيوب حميد عن حركة «أمل».

وذكر بيان للسفارة الإيرانية أن الأطراف المشاركين أكدوا «ضرورة التحلي باليقظة والحذر تجاه المخططات المعادية، الخفية والعلنية، والتي تحيكها الدوائر الصهيونية وبعض القوى الكبرى ضد الشعب اللبناني وشعوب المنطقة عموماً».

وأكد السفير الإيراني في بيروت «موضوع الوحدة الوطنية والتلاحم بين مختلف الفئات والطوائف اللبنانية باعتبارها أحد أهم أسباب النجاح في الصمود، وفي مواجهة التحديات الراهنة»، مشيداً بـ«عنصر المقاومة وبالدور الكبير» الذي يلعبه كل من حزب الله وحركة أمل في تعزيز الوفاق الوطني، وفي الإفادة من وسائل الدفاع المشروع تحقيقاً لطموحات الشعب اللبناني وحقوقه العادلة ومواصلة الحفاظ على مبادئه الوطنية الثابتة».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٠/١٣)

● إيران ـ مصر

ـ كشف ممثل قائد الثورة في المجلس الأعلى للأمن القومي الإيراني رئيس لجنة السياسة الخارجية في المجلس علي آقا محمدي عن نية إيرانية جدية في تسوية العلاقة مع مصر وتعزيزها من خلال تبادل السفراء تمهيداً لتشكيل «محور يضم مصر وسورية والسعودية وإيران يمكنه وضع تصورات لمستقبل إدارة الدولة الفلسطينية. وقال «إن الأميركيين إذا استطاعوا مواكبة هذا التوجه في المنطقة وهذا التصور للسلام عندها يمكن الحديث عن شراكة إيرانية إقليمية مع واشنطن في هذا السلام».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٤)

ـ في ظل أجواء تشير إلى تحسن كبير في العلاقات المصرية ـ الإسرائيلية على خلفية إطلاق الجاسوس الإسرائيلي عزام عزام مقابل إطلاق ستة طلاب مصريين احتجزتهم إسرائيل منذ آب/أغسطس الماضي، تعرضت العلاقات المصرية ـ الإيرانية لضربة شديدة أطاحت الآمال باستئنافها بشكل رسمي قريباً، إذ فجرت القاهرة مفاجأة بإعلانها إحباط مخطط

إيراني للتجسس وتنفيذ عمليات اغتيال في مصر.

وكشف النائب العام المستشار ماهر عبد الواحد أمس وقائع قضية اتهم فيها ديبلوماسي إيراني تمكن من الفرار خارج البلاد، إضافة إلى مواطن مصري.

واللافت أن إعلان القاهرة عن القضية جاء بعد متغيرين مهمين: زيارة وزير الداخلية المصري السيد حبيب العادلي لطهران الأسبوع الماضي لحضور مؤتمر وزراء داخلية دول جوار العراق، والتي أعلن إثرها عن تعاون أمني مستمر بين البلدين، والثاني إقدام إيران على تسليم أمير «الجماعة الإسلامية» مصطفى حمزة قبل شهر رمضان الماضي.

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٨)

- ردت القاهرة أمس على نفي طهران لاتهامها في قضية التجسس، بمعلومات عن أن شبكة الحرس الثوري الإيراني عمدت إلى تجنيد مصريين وسعوديين للتدريب في معسكرات تابعة لـ«حزب الله» في جنوب لبنان.

وكانت القاهرة اتهمت المصري محمود عباس (٣١ عاماً) والديبلوماسي الإيراني محمود رضا حسن دوست «بارتكاب أعمال التجسس والتخطيط لتنفيذ اغتيالات في مصر والسعودية والتورط في تفجير مجمع للكيماويات في مدينة ينبع السعودية في أيار/ مايو الماضي».

(الحياة، ٢٠٠٤/١٢/٩)

فصلنامه

ایران وعرب

شماره دوازدهم و سیزدهم ـ سال سوم ـ بهار/تابستان ۲۰۰۵م

- **فصلنامه ایران وعرب** پذیرای مقالات کلیهٔ پژوهشگران در عرصه هاي مسائل مربوط به این حوزه مي باشد.


فصلية
ايران والعرب



دیدگاه

مطالعات

معرفی ونقد کتاب

گزیده فعالیتها

رویدادها

شماره دوازدهم - سیزدهم - بهار - تابستان ٢٠٠٥م

جهانی شدن وجایگاه فناوری کشورهای در حال توسعه

از اواسط دهه ۱۹۸۰ برخی از کشورهای در حال توسعه تصمیم گرفته اند به یك جایگاه مهم فناوری در سطح جهانی دست یابند. چنین تصمیمی نشانگر این واقعیت است که میدان جهانی شدن به روی همه باز است و هر کشوری با آماده سازی نظام داخلی خود می تواند وارد این میدان شده از آن بهره برداری نماید. با توجه به اینکه جایگاه کشورها به طور کلی از طریق ثروت اقتصادی وبه طور اخص از طریق توانائیهای تولیدی و فناوری بدست می آید، این کشورهای جهان سومی سعی کرده اند با اتصال فناوری به کشورهای صنعتی و شرکتهای بزرگ، رشد یا بند ودر جریان کار و مشارکت با آنها بتوانند سهمی در بازارهای جهانی کسب نمایند. نکته مهم نظری در این بحث اینست که مشارکت واتصال، زمینه ساز رشد است طبیعی است که اعضای مشارکت باید هر کدام سرمایه ای انسانی و یا غیر انسانی در فرآیند تولید وارد کنند تا زمینه مشارکت فراهم آید. کشورها، شرکتها وحتی افراد بدون کار جمعی و مشارکتی نمی توانند رشد کرد؟ و «ادعای سهم» کنند.

یکی از دلایلی که زمینه ساز مشارکتهای فناوری چه در میان کشورهای صنعتی وچه در میان آنها و شرکتهای جهان سومی بوده اینست که انسجام درونی قابل توجهی در خواسته ها واحتیاجات مردم وبازارها دیده می شود. این وضعیت شرکتها را تشویق کرده که با مشارکت بتوانند استانداردهای جهانی بوجود آورند. اطلاعات قابل توجه در دسترسی به این اطلاعات وفرصت ایجاد ارتباط در سطح بین المللی، هزینه های بدست آوردن اطلاعات، فناوری را تقلیل بخشیده است.

عامل دیگری که در مشارکت فناوری مؤثر بوده، عمر کوتاه کالاهای تولید شده است که محرکه مهمی برای تولید کالاهای جدید، کسب سهم بازار وسود را فراهم کرده است.

برای آنکه شرکتها بتوانند جنبه رقابتی خود را حفظ کنند، در تولید فناوری باید سرعت داشته باشند و محیط اقتصادی را خوب و دقیق درك کنند. بنابراین، سرعت در وضعیت جدید جهانی شدن بسیار کلیدی است.

هفتاد در صد سرمایه گذاری مستقیم خارجي در منطقه شرق آسیا وشرق اروپا انجام می پذیرد واثرات خود را در مشارکتهای فناوری در عرصه های بیوتکنولژی وفناوری اطلاعات بوده است. با توجه به وجود بازار در کشورهای در حال توسعه پشرفته تر برای این گونه کالاها فرصت وزمینه مشارکت فناوری بوجود می آید. زمانی که عامه مردم در یك کشور در حال توسعه خواسته ها تمایلات مصرفی و اولویتهایی داشته باشند که به مردم در کشورهای صنعتی نزدیك تر باشد، زمینه مشارکت و سرمایه گذاری میان دولتها وشرکتها بوجود می آید.

در فرآیند رشد استراتژیك در عرصه صنعت وفناوری، کوتاه ترین وبهترین روش برای کشورهای در حال توسعه، مشارکت استراتژیك فناوری است. اغلب کشورهای جهان سوم در چنین فضای بین المللی زندگی نمی کنند وصنایع آنها در فناوریهای ساده متمرکز شده اند و دولتهای این کشورها سعی می کنند با محدود کردن ورود بازیگران صنعتی بین المللی در عرصه اقتصادی کشورشان، صرفا به حیات فناوریهای محدود و شرکتهای ضعیف داخلی تداوم بخشند.

سید حسین موسوی

عبد العلی لحسائی زاده*

تفاوتها و طبقه بندی اجتماعی در ایران

این مقاله به هدف ارائه چارچوب نظری بررسی تفاوتهای اجتماعی در جوامع بمنظور هموار کردن را ه برای تجدید طبقات اجتماعی متعدد در ایران وتوضیح طبقات اجتماعی ونتایج داخلی آن در پرتو انگاره های اقتصادی سیاسی واجتماعی نوشته شده است. نویسنده تاکید دارد طبقات اجتماعی ایران در حال حاضر متشکل از سرمایه داران وکار گران و طبقه متوسط و تولید کنند گان و افراد مستقل یا وا بسته و صاحبان اراضی کشاورزی وکشاورزان مزدبگیر است. بنظر نویسنده شرط لازم برای کاستن از تفاوتهای اجتماعی در وهله اول مشخص کردن طبقات و شاخه های متنوع آن و سپس مشخص کردن اهالی و توزیع طبقات در کشور است.

* استاد علوم اجتماعی در دانشگاه شیراز.

محمد جعفر حبيب زاده*
سامر القضاة**

أصل شرعي بودن مجازات وتخلف در قانون ايران

در اين پژوهش كوشش شده است تا ماده هاى قانونى و منابع فقهى مربوط به أصل قانونى وشرعى تخلف ومجازات در جمهورى اسلامى ايران مورد بررسى قرار بگيرد بطوريكه هيچ اقدامى جرم و داراى مجازات محسوب نمى شود مگر اينكه از سوى قانون گذار بعنوان جرم مشخص شده ومجازاتى براى آن در نظر گرفته شده باشد. در اين پژوهش همچنين تلاش شده تا ثابت شود رعايت مصلحت، قانون گذار را بر آن داشته تا توجه و اهتمام زيادى را به مواد قانونى أساسى براى اصلاح قانون معطوف دارد و اصل شرعيت داشتن جرم ومجازات را به گونه اى در نظر بگيرد كه هرگونه اصل مخالف با آن لغو يا اصلاح گردد. از ديد نويسنده با توجه به اصول مسلّم و پذيرفته شده قانون اسلامى از جمله اصل اباحه و اصل برائتٰ وقاعده قبح عقاب بلا بيان و آيات وروايات، اصل شرعى بودن وقانونى بودن مجازات و جرم در قانون ايران برسميت شناخته شده است. مراجعه به منابع فقهى و فتاواى شرعى كه غالباً به زبان عربى براى عموم امكان پذير نيست و قانون گذار نمى تواند مردم را وادار به مراجعه به منابع مذكور نمايد بلكه بايد اعمال منع شده وخلاف را از ليست جرمها مجزا كرده و مجازاتهاى هر يك را قبل از اعلان عمومى آن جرم، مشخص سازد زيرا در غير اينصورت قانون گذار بعنوان فردى شناخته ميشود كه از وظيفه خود شانه خالى كرده است.

* دانشيار دانشگاه تربية مدرس.

** دانشجوى دكترى حقوق جزا و جرم شناسى دانشگاه تربيت مدرس

محمود سریع القلم *

جهانی شدن و حاکمیت ملی جمهوری اسلامی ایران

در این نوشتار چالشهای فراروی ایران در رویاروئی با روند جهانی شدن مطرح شده است و نویسنده می کوشد تا موضوع تعارض یا همسازی جهانی شدن را با حاکمیت ملی ایران مورد بررسی قرار دهد. بنظر سریع القلم اصول و مبانی قانون اساسی و ماهیت نظام سیاسی و تجربه تاریخی ومنفی ایران در تعامل با غرب موانعی هستند که پذیرش روند جهانی کردن را از سوی نخبگان سیاسی ایران با مشکل مواجه میسازد. بنظر نویسنده تازمانیکه نخبگان ایران نتوانند بشکلی سیستماتیك با رویدادهائی از نوع جهانی شدن کنار بیایند بدبینی در ارتباط با آثار منفی این روند بر حاکمیت ملی ایران ادامه خواهد داشت. وانگهی رژیمهای سیاسی در ایران همواره بجای اینکه یك کیان سیاسی یا اقتصادی آزاد باشند یك کیان امنیتی بوده اند ولذا برخورد و تعامل آنها با تحولات سیاسی جهان نیز از همین زاویه امنیتی خواهد بود. در این پژوهش تلاش بر این است که استراتژی برای مشخص کردن ماهیت تعامل با روند جهانی شدن پیشنهاد شود زیرا این مفهوم به صورت مهمترین عنصر در تعیین ماهیت روابط بین المللی، اقتصاد سیاسی و روابط میان دولتها در آمده است.

* دانشیار علوم سیاسی در دانشگاه شهید بهشتی - تهران.

فاطمة طباطبائی*

مدرنیسم و نوآوری در اندیشه امام خمینی

در نوشتار پیش رو نظرات و افکار بلند امام خمینی بعنوان یك متفکر معاصر و نظریه پرداز نوآور در ابعاد سیاسی و اجتماعی عصر حاضر مورد بررسی قرار گرفته است. غور و پژوهش در شخصیت روحانی که از سوی امام خمینی در حوزه های دینی و رویکرد سیاسی ومعنوی وتعامل بسیار متعالی وبلند نظرانه امام دیده میشود ، شیوه پژوهش نویسنده را تشکیل میدهند. بنظر خانم طباطبائی اندیشه امام خمینی در بعد منطقه ای وملی آن محصور نمی شود بلکه امیختگی امور معنوی و اخلاق در سیاست و در نظر گرفتن جهان بعنوان محضر ظهور خداوندی و بر خورداری از دیدگاه انسان عاشق و عارف است که امام خمینی از خود در جهان باقی گذارده است.

* استاد سخنران در دانشگاه های ایران.

حميد أحمدي*

ثبات سیاسی در جوامع متفاوت: دموکراسی توافقی مبتنی بر تجربهٔ لبنان

موضوع ثبات سیاسی و راهها وسایل تحقق آن از جمله بحثهای مطرح در عرصه علوم سیاسی شمر ده میشود. نویسنده در این بررسی پدیده ثبات سیاسی در لبنان را مدّ نظر قرار داده و با پیش کشیدن بی ثباتی در لبنان در فاصله ۱۹۷۵ تا دهه نود این پرسش را مطرح میسازد که چرا لبنان از ۱۹٤۳ تا نیمه دهه هفتاد نظام یا ثبات وخالی از تنش را تجربه کرد و چرا این ثبات نسبی در عرصه لبنان از نیمه دهه هفتاد تا آغاز. دهه نود فروپاشید؟ چرا لبنان از آن تاریخ تا بامروز در راستای بدست آوردن ثبات می کوشد؟ بنظر نویسنده الگوی دموکراسی مبتنی بر اجماع، محور مفهوم اساسی است که ثبات یا بی ثباتی و دموکراسی نسبی در داخل جامعه لبنان را رقم می زند.

* استادیار دانشکده حقوق وعلوم سیاسی- دانشگاه تهران.

مصطفى البكور[*]

نگاهی به دو داستان حمزه پهلوان وحمزه نامه

این مقاله کوشش برای ردیابی وریشه یابی اصل وخواستگاه داستانهای مردمی با توجه به داستان حمزه پهلوان و حمزه نامه می باشد که در روزگاری مشهورترین داستان در جهان اسلام بود وبه اسامی متعدد از قبیل داستان حمزه وداستان أمیر المومنین حمزه وداستان امیر حمزه صاحب قرآن و... نامیده شده است. نویسنده تأکید دارد بیان عربی همین داستان مانند آینه ای است که وقایع وجزئیات زندگی وارزشها وسنن ملل ونحل قبل وبعد از اسلام را بشکل صادقانه باز می تاباند. روایت فارسی این داستان بیانگر سنن وآداب ورسوم ملتهای شرق بوده وشیوه های زندگی آنهارا روشن می سازد ولی این هردو بیان علی رغم تمایز وتفاوت میان آنها یك تابلوی رنگارنگ ومتنوع از فرهنگها وسنن مختلف است.

* دکترای زبان وادبیات فارسي-دانشگاه تهران.

فصلية
إيران والعرب

قسيمة اشتراك

أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد.......................

ابتداء من العدد .... ولمدة عام (...................)

■ مرقق شيك بقيمة (...)

صادر لأمر مجلة فصلية إيران والعرب

■ حول مبلغ (..)

إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٣٧٠٥٨٦-٤٠٢

الاســم: ....

العنوان: ....

ص.ب.: .... هاتف / فاكس: ....

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

الاشتراك السنوي

بما فيه أجور البريـــد

لبنان	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
إيران	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
دول عربية	أفراد	٤٠ دولاراً	مؤسسات	٦٠ دولاراً
دول أخرى	أفراد	٦٠ دولاراً	مؤسسات	٨٠ دولاراً

ترسل الطلبات إلى

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية إيران والعرب

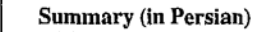
بئر حسن - شارع السفارات

ص.ب.: ٥٦٦٩/١١٣ - هاتف وفاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨

Issues 12 - 13 - Year 3 / Spring - Summer 2005

Iranian-Arab Affairs Quarterly

Contents







Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office
Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.
Tel:01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office
20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tahran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax:8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

12-13

Issues 12 & 13 - Year 3 - Spring/Summer 2005

The Globalization of Technology in Developing Countries

Globalization and the National Sovereignty of Iran

The Social Classification in the Islamic Republic

Political Stability in Contrasting Societies

Modernity and Renovation in Imam Khomeini's Thought

The Principle of Crime and Punishment Legality in Iranian Law



Design: M.Momayez